PRĂBUŞIREA

Principalele curente ale marxismului

LESZEK

KOLAKOWSKI

Principalele curente ale marxismului
III. Prăbuşirea

LESZEK KOLAKOWSKI (n. 23 octombrie 1927, Radom, Polonia; d. 17 iulie 2009, Oxford, Marea Britanie), renumit filosof şi istoric al ideilor polonez, a fost profesor de filosofic la Universitatea din Varşovia pana în 1968, când a părăsit ţara natală. A predat apoi la Universitatea McGill din Montreal (Canada), Universitatea Berkeley din California (SUA), Colegiul All Souls din Oxford (Marea Britanie), Universitatea Yale şi Universitatea din Chicago (SUA). A primit numeroase distincţii academice pentru lucrările sale şi mai multe premii, printre care Erasmus (1983), „Thomas Jefferson” (1986), „Alexis de Tocqueville” (1994), iar în 2003, „John W. Kluge” din partea Bibliotecii Congresului Statelor Unite ale Aniericü pentru realizările obţinute pe parcursul întregii cariere în domeniul ştiinţelor sociale şi umaniste.

Principalele curente ale marxismului (publicată prima oară în limba poloneză în 1976, iar apoi în 1978, în limba engleză) este cea mai cunoscută carte a sa.

LESZEK KOLAKOWSKI

PRĂBUŞIREA

Principalele curente ale marxismului

Ediţia a IEa

Prefaţă de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Traducere din engleză de
S.G. DRĂGAN

CURTEA ¿ŞVECHE

Gnoză, apostazie, libertate

A doua jumătate a secolului al XX-lea a cuprins atât apogeul aventurii istorice a marxismului, cât şi prăbuşirea sa sub greutatea patologiei încarnărilor sale politice. Al treilea volum al istoriei marxismului datorat lui Leszek Kolakowski prezintă triumful stalinismului ca întrupare absolută a bisericii

universale a comunismului. În experienţa stalinistă s-a împlinit, de fapt, ceea ce putem numi triumful nihilist al ecleziologiei şi soteriologiei bolşevice. În acelaşi timp însă, fidel spiritului deschis al abordării sale antidogmatice şi opuse oricărei interpretări unidimensionale, regretatul filosof polonez analizează şi alternativele la ortodoxia sovietismului. El se opreşte (cu consecventă rigoare şi fără a lăsa loc iluziilor) asupra gândirii politice a competitorilor (mai bine spus a victimelor) lui Stalin, precum Buharin sau Troţki. Mai mult decât atât, în ultima parte a trilogiei sale, Kolakowski disecă acele curente ale marxismului occidental care s-au définit sau au fost percepute drept încercări de revigorare şi relansare a proiectului filozofic marxist: de la Georg Lukăcs şi Antonio Gramsci la Karl Korsch, la Şcoala de la Frankfurt, de la revizionismul est şi central-european (din care a făcut şi el parte) la Herbert Marcuse şi Noua Stângă. O analiză de o asemenea respiraţie presupune, desigur, nenumărate nuanţe şi calificări, dar concluzia epilogului celui de-al treilea volum este necruţătoare: marxismul a fost expresia unei autodeificări a umanităţii şi, indiferent de forma pe care a luat-o, el s-a dovedit o nouă formă de înrobire a individului. Promiţând emanciparea absolută, demersul marxist a creat noi forme de subjugare, noi ipostaze ale heteronomiei spiritului.

Volumul de faţă analizează marxismul în faza în care el ajunge să fie *la pensée planétaire.* Expresia palpabilă a acestei mondializări a comunismului a fost impunerea modelului sovietic ca exemplu de modernitate alternativă, ca civilizaţie opusă celei capitalist- burgheze, *execrata* şi denunţată drept esenţial inumană. Utopia concretă a Uniunii Sovietice (spre a relua formula lui Ernst Bloch, filosoful mesianismului revoluţionar) a fost însă fundamentată pe construirea unui consens pasiv bazat pe angajamentul nelimitat faţă de programul politic ideocratic al elitei conducătoare. Esenţa acestui tip de regim a fost cultul personalităţii lui Stalin, contrapartea ireductibilă a idolatrizării partidului. Personalizarea puterii politice,

concentrarea ei în mâinile unui „demiurg”, a dus la o adoraţie fortata de natură religioasă şi la umilirea sado- masochistă a *subiecţilor.* Puritatea ideologică şi vigilenţa revoluţionară au fost impuse drept imperative politice fundamentale. Nucleul acestei dictaturi ideologice, în încarnarea ei cea mai radicală, s-a materializat în urma sintezei dintre teroarea pură şi propaganda permanentă. în perioada stalinismului matur, atât în Uniunea Sovietică, cât şi în Europa de Est, despotismul autocratic a reuşit să submineze funcţionarea partidului ca instituţie autonomă şi să erodeze potenţialul de „impersonalism charismatic” (termenul lui Ken Jowitt) intrinsec leninismului ca model organizaţional. Acest ultim element explică şi caracteristicile neotraditionaliste ale stalinismului.[3] [5]

Pedagogia diabolică şi ilogica stalinismului îşi au orginea în ceea ce A. Gouldner considera actul de „redefmire a compasiunii”, care a fost cauzat de „respingerea condiţiei umane în favoarea condiţiei istorice”. Astfel, individul este proclamat ca fiind omnipotent, iar identificarea abstractă a omului cu ideea de putere se realizează prin intermediul ideologiei. Gândirea critică devine potenţial subversivă (atât obiectiv, cât şi subiectiv), deoarece, prin natura ei, se contrapune mitului omogenităţii, care este intrinsec ortodoxiei staliniste clasice. Marxism-leninismul, numele de cod, de fapt, pentru ideologia nomenclaturii, a urmărit să domine atât sfera publică, cât şi pe cea privată. Omul, ca individ, dar şi ca *citoyen,* trebuia *masificat.* Cultul violenţei şi sacralizarea infailibilei linii a partidului au produs supuşi absoluţi pentru care nicio crimă ordonată de la nivel înalt nu era nejustificabilă din perspectiva „zorilor luminoşi”.

Logica stalinismului a exclus îndoiala şi interogarea de sine; a paralizat raţiunea critică şi inteligenţa şi a instituit marxismul de tip sovietic drept regimul adevărului absolut. în consonanţă cu idolatrizarea lui Stalin, liderii est-europeni au instrumentat campanii similare prin intermediul cărora Partidul a fost identificat cu Conducătorul, care, la rândul său, îşi obţinea nimbul charismatic ca

emisar al înţelepciunii leninismului stalinizat. Aşadar, atunci când a avut loc în mişcarea comunistă prima schismă post-1945, logica demonizantă a epurării permanente a fost aplicată, începând cu 1949, în relaţie cu elitele comuniste din regiune. Leszek Kolakowski consideră că instituţia epurării are funcţia de a integra, contribuind la distrugerea ultimelor vestigii ale autonomiei subiectului, producând un climat social care inhibă total alternativa critică: „Obiectivul sistemului totalitar este de a distruge toate formele existenţei colective care nu sunt impuse de către stat sau nu sunt controlate atent de acesta. Astfel, indivizii sunt izolaţi unul de celălalt şi devin simple instrumente la dispoziţia statului. Cetăţeanul îi aparţine şi îi este interzisă orice loialitate în afară de cea faţă de ideologia oficială.” Stalinismul a funcţionat pe baza unei strategii represive exhaustive cu ambiţii „pedagogice” şi care a pretins că reprezenta triumful spiritului etic şi al colectivismului egalitar. În aceeaşi ordine de idei, Nicolas Werth emitea următorul diagnostic: „Pe parcursul sfertului de veac cuprins de dictatura lui Stalin, fenomenele represive au variat, au evoluat şi au căpătat varii forme şi dimensiuni. Ele au reflectat transfigurările regimului însuşi într-o lume în schimbare. Această violenţă adaptabilă a fost caracterizată de multiple niveluri de intensitate, de continue mutaţii, de obiective în permanentă mişcare, de numeroase episoade surprinzătoare şi, în final, de excese care au estompat linia dintre legalitate şi extralegalitate.” Epurarea maniacală, care a mers până la autodevorare, a fost deopotrivă esenţa practica şi „legitimarea” teoretică a sistemului exterminist-totalitar.

O altă traiectorie de evoluţie a marxismului a fost cea definită de filozofi precum Antonio Gramsci sau Georg Lukács. Antonio Gramsci a fost un gânditor venerat de stânga occidentală, admirat pentru tonul şi stilul lui diferit de al leninismului convenţional. Diatribele tonitruante ale lui Lenin au devenit la Gramsci sofisticate şi erudite raţionamente teoretice. Se poate afirma faptul că, alături de Tocqueville,

Gramsci a influenţat perspectivele disidenţei central-europene asupra societăţii civile. Mai mult, geneza Solidarităţii, ca mişcare autonomă şi autoguvernată, a confirmat poziţiile unor Adam Michnik, Jacek Kuroiî şi Văclav Havel privind puterea celor fără de putere ca strategie a revoltei politice inspirate de idealul societăţii civile. Or, aceşti gânditori s-au întâlnit cu tema societăţii civile pe linia hegeliano-gramscianã (a nu se uita că Gramsci a fost, în felul său, un discipol rebel al lui Benedetto Croce). În egală măsură, Gramsci a justificat o „noocraţie” („sophocraţie”) revoluţionară al cărei scop final s-a identificat cu „dictatura pedagogică” a unei secte de militanţi iluminaţi (posedaţi). În mod similar, Lukács afirma în *Istorie şi conştiinţă de clasa,* carte fundamentală a marxismului secolului al XX-lea, că nu poate exista o cunoaştere totală a lumii în absenţa unui subiect total. Şi cum proletariatul nu poate gândi revoluţionar, revoluţia nu trebuie căutată, ea trebuie gândită şi scrisă pentru a fi astfel provocată. Aşadar, revoluţionarul profesionist al partidului de tip nou este adevăratul agent al istoriei, deoarece îndeplineşte acest sacru mandat pedagogic. Atât Gramsci, cât şi Lukács au crezut în şi au teoretizat ideea de predestinare revoluţionară. Lukács era convins că, odată atins un anumit nivel epistemic legat de realitatea istorică, acea persoană este sortită să ajungă la adevăr. Pentru el, din punct de vedere ontologic, condiţia proletară era sinonimă cu condiţia umană.

Atât Gramsci, cât şi Lukács au fost profund influenţaţi de fervoarea escatologică provocată de trauma Primului Război Mondial. Amândoi, dar mai ales Lukács, au adoptat ceea ce aş numi o „dialectică expresionistă”. Pentru a înţelege mai bine acest etos filosofic, trebuie să ne întoarcem la *Muntele vrăjit* al lui Thomas Mann, la acele superbe şi memorabile dezbateri dintre Naphta şi Settembrini. După cum am reamintit şi cu alte ocazii, personajul Naphta a fost construit pe modelul lui Lukács. Acest fost iezuit convertit la cauza revoluţiei ne oferă o radiografie răscolitoare a momentului de orbire teocratică a adevărului produs de apariţia religiilor politice:

„Proletariatul mondial afirmă astăzi idealurile Civitas Dei în contrapondere cu valorile decadente şi discreditate ale burgheziei capitaliste. Dictatura proletariatului, soluţia economică şi politică pentru ca epoca noastră să obţină mântuirea, nu înseamnă dominaţia neîntreruptă de dragul puterii. Ea este mai mult o absolvire temporară, ca şi cum ai face semnul crucii. Este suspendarea contradicţiei dintre spirit şi putere, adică a birui lumea devenind stăpânul ei, a o transcende în adevăratul sens al cuvântului, acela de a intra în împărăţia Cerurilor. Proletariatul şi-a asumat sarcina Sfântului Grigore cel Mare. Fervoarea sa religioasă mistuie proletariatul la fel de puternic, iar el va ezita la fel de puţin în a vărsa sânge. Sarcina lui este de a teroriza lumea pentru a o vindeca, pentru ca omul să fie mântuit şi izbăvit. Se va elibera astfel de domnia legii şi de segregarea de clasă, revenind la condiţia sa originară de copil al lui Dumnezeu.”

Leszek Kolakowski era înclinat sa privească doctrina partidului la Gramsci ca fiind esenţial diferită de aceea, sectar-gnostică, a lui Lenin. Stânga neomarxistă a încercat să construiască imaginea unui Gramsci ca apostol al unui „comunism alternativ”. În fapt, Gramsci a idolatrizat partidul comunist ca „Principe Modern”, a predicat un neomachiavelism politic (ori poate, cum susţin unii exegeţi, un neohobbesianism) menit să susţină hegemonia unui grup de intelectuali autodesemnaţi drept posesori ai unui adevăr ezoteric, inaccesibil maselor. A făcut distincţia dintre o „aristocraţie a cunoaşterii revoluţionare” (căreia îi aparţinea, alături de Lukács sau de Lenin) şi „religia populară” a plebei proletare.

Poziţia relativ indulgentă a lui Kofakowski (diferită de cea extrem de critică la adresa lui Georg Lukács, a lui Ernst Bloch, Marcuse ori Sartre) a fost amendată de Luciano Pellicani în volumul *Gramsci: An Alternative Communism?,* publicat în versiunea americană la Hoover Institution Press în 1981, cu prefaţa lui Giovanni Sartori. Pellicani, un politolog de orientare socialist-liberală, scrie: „Gramsci nu a pus niciodată sub semnul întrebării caracterul

hierocratic şi totalitar al partidului revoluţionar.” Pentru el, binele şi răul nu există decât în raport cu un plan politic precis, nu sunt valori autonome. Obsesia lui Gramsci a fost crearea comunităţii totale, a unui spaţiu din care să fie eliminate orice dizarmonii, orice fracturi, orice tensiuni imanente. El afirmă la un moment dat: „Schisma speciei umane nu poate continua la nesfârşit. Umanitatea năzuieşte către unificare internă şi externă; caută să se organizeze într-un sistem social paşnic care va permite reconstrucţia lumii.” O utopie pentru care era gata să justifice oricâte sacrificii.

în aceeaşi direcţie interpretativă merge cunoscutul istoric al ideilor Andrzej Walicki în magistrala sa sinteză *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fali of the Communist Utopia* (Stanford University Press, 1995). Precum Kofakowski, Walicki îl priveşte pe Gramsci drept un doctrinar cu intuiţii filosofice autentice. Pentru el, însă, militantul comunist era, de fapt, un spirit iacobin, urmărind instituirea unui univers al unităţii complet omogene, fără fisuri şi erezii, prin continuul război de poziţie (diferit de cel frontal, de manevră). Milenarismul voluntarist specific gândirii gramsciene a avut ca scop „să stabilească ordinea socială perfectă – perfectă în sensul excluderii egoismului, a pluralismului particularist şi a lipsei de unanimitate. Viziunea lui Gramsci despre această supremă salvare imanentă a combinat idealul prometeic al controlului conştient asupra sorţii colective a umanităţii cu nostalgia pentru relaţiile comunitare premoderne.

Gnoza marxistă cultivată de Gramsci şi de Lukács a fost una a radicalismului absolutist, a partolatriei ridicate la rang de religie seculară, a miturilor redemptive despre proletariat ca instrument predestinat al unei fictive raţiuni istorice. O revenire la teoriile lor (ori la Lenin) înseamnă, de fapt, o reluare a unui scenariu apocaliptic pe care secolul al XX-lea l-a dovedit a fi dezastruos.

„Ipoteza comunistă” celebrată de un Alain Badiou ori de Slavoj Zizek nu poate fi discutată în *abstracto,* ca şi cum Gulagul ar fi fost doar o paranteză istorică, un ocol absurd, un cataclism asemănător celor naturale,

fără legătură cu proiectul reconstrucţiei radicale a condiţiei umane, aşa cum s-a constituit acesta în doctrina salvationistă marxistă.

Un ultim curent dintre cele explorate de Kolakowski asupra căruia doresc să mă opresc este cel care ba inclus într-o perioadă dată chiar pe filosoful polonez: revizionismul est-european. În această tradiţie pot fi incluşi atât reprezentanţii Şcolii de la Budapesta *(Kindergarten-xA* lui Lukács) şi Ernst Bloch, cât şi grupul Praxis din fosta Iugoslavie. O parte dintre cei care au urmat aceasta traiectorie în evoluţia marxismului vor face ultimul pas în emanciparea de această gnoză. Ei vor fi teoreticienii reinventării politicului în Europa de Est. Generaţia lui Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Jacek Kuron, Karéi Kosik, Leszek Kolakowski etc. a fost cea care a învăţat din propriile experienţe ale supliciului, ale prigoanei, ale pierderii-de-sine şi ale izbăvirii ceea ce înseamnă liberalismul fricii, concept propus de regretata gânditoare americană Judith Shklar. Liberalismul născut din apostazia generată de tragedia istorică produsă de marxism în secolul al XX-lea este unul care „apără mai presus de orice raţiunea şi moderaţia. El este rezultatul experienţei nemijlocite a exceselor ideologice, provine din conştiinţa mereu trează a posibilităţii unei catastrofe, a tentaţiei exercitate de gândirea totalizantă în oricare dintre multiplele ei forme (mai ales în cazurile în care aceasta din urmă este eronat percepută drept o oportunitate sau o renaştere).” (Tony Judt, New York Review of Books, 24 septembrie 2009) Într-adevăr, aşa cum accentuează şi Kolakowski, marxismul nu şi-a epuizat potenţialul de a fascina noi generaţii şi, implicit, de a se afla la originea unei noi drame a istoriei. Dar marxismul, odată demascat drept utopie totalizantă, a dus la revitalizarea antitezei sale, şi anume: tradiţia umanismului occidental întemeiat pe respectul pentru viaţa spiritului şi pe non-negociabila demnitate a individului.

Washington, D. C., 1 iulie 2010,
Vladimír

PRIMA FAZA A MARXISMULUI SOVIETIC. ÎNCEPUTURILE STALINISMULUI

1. Ce a fost stalinismul?

Privitor la înţelesul termenului „stalinism”, părerile sunt împărţite. Ideologii oficiali ai statului sovietic nu l-au folosit niciodată, pentru că folosirea lui ar fi presupus existenţa unui sistem social calificabil în întregul lui drept stalinist. începând din perioada lui Hruşciov, formula adoptată pentru cele petrecute în vremea lui Stalin a fost „cultul personalităţii”, sintagmă căreia i se asociau în mod invariabil două presupoziţii: 1) că de-a lungul întregii existenţe a Uniunii Sovietice politica partidului a fost „în principiu” justă şi salutară, dar că ocazional s-au comis erori, dintre care cea mai gravă a fost nesocotirea „conducerii colective” prin concentrarea unei puteri neîngrădite în mâinile lui Stalin; 2) că principala sursă a „erorilor şi deformărilor” au fost defectele de caracter ale lui Stalin, setea sa de putere, înclinaţiile sale despotice ş.a.m.d. După moartea lui Stalin, toate aceste devieri ar fi fost, pasămite, prompt curmate: partidul a revenit la principii cu adevărat democratice şi cu asta întreaga poveste a luat sfârşit. Cât despre erorile lui Stalin, cea mai gravă a fost, potrivit acestei explicaţii, lichidarea în masă a comuniştilor, şi îndeosebi a birocraţiei superioare de partid. Pe scurt, regimul stalinist ar fi fost un fenomen monstruos, dar accidental; niciodată nu a existat „stalinism” sau „sistem stalinist” şi, în orice caz, „manifestările negative” ale „cultului personalităţii” pălesc până la insignifianţă pe lângă glorioasele înfăptuiri ale sistemului sovietic.

Deşi această versiune a evenimentelor nu este, fireşte, luată în serios nici de autorii ei, nici de altcineva, controversa privitoare la conţinutul şi

sfera termenului de „stalinism” nu s-a stins, el fiind utilizat şi acum în afara hotarelor Uniunii Sovietice, chiar şi printre comunişti. Aceştia, însă, indiferent dacă împărtăşesc vederi critice sau ortodoxe, restrâng sfera de aplicare a termenului la perioada tiraniei personale a lui Stalin de la începutul deceniului 1930 şi până la moartea sa, în 1953, şi pun erorile din această perioadă mai puţin pe seama metehnelor lui Stalin şi mai mult pe seama anumitor împrejurări istorice obiective: înapoierea industrială şi culturală a Rusiei de dinainte de 1917 şi din perioada imediat următoare, eşecul speratei revoluţii proletare europene, ameninţările externe la adresa statului sovietic şi epuizarea politică de după Războiul Civil. (În treacăt fie spus, aceleaşi raţiuni sunt, de regulă, invocate şi de troţkişti pentru a explica degenerarea regimului postrevoluţionar din Rusia.)

Pe de altă parte, cei care nu se simt obligaţi să apere sistemul sovietic, leninismul sau indiferent ce altă schemă istorică marxistă privesc în general stalinismul ca pe un sistem politic, economic şi ideologic mai mult sau mai puţin coerent, care a funcţionat urmărind anumite scopuri şi care, din propriu-i punct de vedere, nu a comis multe „erori”. Chiar şi pe o astfel de bază pot exista controverse în jurul întrebării în ce măsură şi în ce sens a fost stalinismul „istoriceşte inevitabil”; adică în jurul întrebării dacă nu cumva configuraţia politică, economică şi ideologică a Rusiei sovietice a fost determinată încă anterior acaparării puterii de către Stalin, astfel încât stalinismul nu a fost decât o dezvoltare deplină a leninismului. Rămâne, tot aşa, de răspuns şi la întrebarea în ce măsură şi în ce sens toate aceste trăsături caracteristice ale statului sovietic s-au menţinut până astăzi.

Din punct de vedere terminologic, nu contează prea mult dacă limităm aplicabilitatea cuvântului „stalinism” la ultimii douăzeci şi cinci de ani din viaţa dictatorului sau o extindem şi asupra sistemului politic existent în prezent. Dar întrebarea dacă trăsăturile de bază ale sistemului cristalizate sub domnia lui Stalin s-au schimbat în deceniile de după

moartea sa nu este doar una legată de terminologie; după cum, tot aşa, se poate discuta în contradictoriu şi cu privire la care anume au fost trăsăturile esenţiale ale acestui sistem.

Numeroşi observatori, printre care se numără şi autorul cărţii de faţă, consideră că sistemul sovietic aşa cum s-a închegat sub Stalin a fost o continuare a leninismului şi că statul întemeiat pe principiile politice şi ideologice leniniste nu se putea menţine decât într-o formă stalinistă; aceşti critici consideră, de asemenea, că „stalinismul”, în sens restrâns, adică sistemul în vigoare până în 1953, nu a fost afectat în chip esenţial de schimbările din perioada de după Stalin. Prima dintre aceste teze a fost dovedită într-o anumită măsură în capitolele precedente, în care am arătat că Lenin a fost creatorul doctrinei totalitare şi al statului totalitar embrionar. Fireşte că multe evenimente din epoca lui Stalin pot fi puse pe seama unor metehne personale ale sale: carierismul, setea de putere, firea vindicativă, invidia şi suspiciunea paranoidă. Masacrarea în masă a comuniştilor din anii 1936—1939 nu poate fi numită „necesitate istorică” şi putem presupune că ea n-ar fi avut loc sub un alt tiran decât Stalin. Dacă, însă, precum în viziunea comunistă tipică, acel masacru este considerat a reprezenta adevărata semnificaţie „negativă” a stalinismului, ar decurge că stalinismul în întregul lui a fost doar un accident deplorabil şi că, prin urmare, sub regimul comunist totul a fost ireproşabil înainte de a fi început suprimarea unor comunişti din forurile conducătoare. Unui istoric îi vine greu să accepte o astfel de idee nu numai pentru că îl preocupă soarta milioanelor de oameni care n-au fost conducători şi nici măcar membri de partid, ci şi pentru că sângeroasa teroare la scară de masă care a domnit în Uniunea Sovietică în anumite perioade nu este o trăsătură permanentă şi esenţială a despotismului totalitar. Sistemul despotic rămâne despotic indiferent dacă, în cutare an, asasinatele oficiale se numără cu milioanele sau numai cu zecile de mii, indiferent dacă tortura este folosită în mod sistematic sau doar ocazional şi indiferent dacă

victimele sunt doar muncitori, ţărani şi intelectuali sau printre ele se numără şi birocrati de partid.

Istoria stalinismului, cu toate dezacordurile care persistă în privinţa anumitor detalii ale ei, este îndeobşte cunoscută şi a fost descrisă în mod veridic în numeroase cărţi. La fel ca în primele două volume ale cărţii de faţă, tema care ne preocupă în principal aici este istoria doctrinei; de istoria politică ne vom ocupa doar în treacăt, atât cât este necesar pentru trasarea cadrului general înăuntrul căruia s-a dezvoltat ideologia. în epoca lui Stalin, însă, legătura dintre istoria doctrinei şi evenimentele politice este mult mai strânsă decât era înainte, dat fiind că fenomenul pe care-l avem de studiat este institutionalizarea absolută a marxismului ca instrument al puterii. Acest proces a început, ce-i drept, mai devreme: el îsi are obârşia în teza lui Lenin că marxismul trebuie
să fie „concepţia despre lume a partidului", conţinutul său trebuind să se adapteze nevoilor luptei pentru putere dintr-un moment particular sau altul. Oportunismul politic al lui Lenin era totuşi îngrădit într-o anumită măsură de consideraţii doctrinare, pe când în epoca lui Stalin, încă de la începutul anilor '30, doctrina a fost subordonată în chip absolut scopului de legitimare şi proslăvire a conducerii sovietice şi a tuturor acţiunilor ei. Marxismul din epoca lui Stalin nu poate fi definit prin vreun ansamblu de teze, idei sau concepte; ceea ce conta nu mai erau nişte propoziţii luate ca atare, ci faptul că exista o autoritate atotputernică învestită cu competenţa de a declara în fiecare moment ce este şi ce nu este marxism. De acum, „marxism" nu însemna nici mai mult, nici mai puţin decât ceea ce decreta în cutare moment respectiva autoritate, adică Stalin însuşi. De exemplu, până în iunie 1950 a fi marxist însemna, printre altele, a accepta teoriile lingvistice ale lui N.I. Marr, pe când după acea dată însemna a le repudia cu fermitate. Marxist erai nu pentru ca recunoşteai ca adevărate anumite idei particulare – ale lui Marx, Lenin sau chiar Stalin –, ci pentru că erai gata să accepţi tot ceea ce autoritatea supremă putea să proclame astăzi, mâine sau peste

un an. Un asemenea grad de instituţionalizare şi dogmatizare nu existase niciodată până atunci şi nu şi-a atins apogeul înainte de anii ’30, dar nu încape nicio îndoială că el izvora din doctrina lui Lenin; marxismul fiind concepţia despre lume şi instrumentul partidului proletar, acesta din urmă era cel chemat să decidă ce este şi ce nu este marxism indiferent de eventualele obiecţii „din afară”. Când partidul ajunge să se identifice cu statul şi cu aparatul puterii şi când îşi dobândeşte perfecta unitate sub forma tiraniei personificate într- un individ, doctrina devine o chestiune de stat, iar tiranul este proclamat infailibil. De fapt, el chiar şi este infailibil când vine vorba de conţinutul marxismului de vreme ce marxismul nici nu mai este altceva decât ceea ce proclamă partidul în calitate de portavoce a proletariatului, iar partidul, odată ce şi-a dobândit unitatea, îşi exprimă voinţa şi doctrina prin conducerea sa întruchipată în persoana dictatorului. În felul acesta doctrina potrivit căreia proletariatul este, istoriceşte, clasa conducătoare şi, în contrast cu toate celelalte clase, posesorul adevărului obiectiv sa transformat în principiul potrivit căruia „Stalin are întotdeauna dreptate”. La drept vorbind, aceasta nici nu este o deformare prea gravă a epistemologiei lui Marx combinate cu ideea leninistă depre partid ca avangardă a mişcării muncitoreşti. Identităţile adevăr – concepţia despre lume a proletariatului – proclamaţiile conducerii de partid – rostirile conducătorului suprem sunt în deplină concordanţă cu versiunea leninistă a marxismului. Vom încerca în continuare să urmărim procesul prin care aceste echivalări şi-au aflat expresia finală în ideologia sovietică botezată de Stalin „marxism-leninism”. Este semnificativ faptul că el a optat pentru acest termen compus în loc să vorbească despre marxism *şi* leninism, ceea ce ar fi sugerat două doctrine distincte. Expresia compusă semnifica faptul că leninismul nu era o tendinţă distinctă înăuntrul marxismului – ca şi cum ar fi putut exista şi forme ale marxismului diferite de leninism ci era marxism prin excelenţă, singura doctrină în care marxismul a fost dezvoltat şi adaptat la noua eră istorică. în fapt,

marxism- leninismul consta din doctrina lui Stalin însuşi plus citatele alese de el din scrierile lui Marx, Engels şi Lenin. Să nu-şi închipuie nimeni că în epoca lui Stalin cineva era liber să citeze după cum credea de cuviinţă din Marx, din Lenin sau chiar şi din Stalin însuşi: marxism-leninismul cuprindea doar citatele autorizate la momentul respectiv de către dictator, în conformitate cu doctrina promulgată de el atunci.

Susţinând că stalinismul a fost o dezvoltare consecventă a leninismului, nu intenţionez să minimalizez importanţa istorică a lui Stalin. După Lenin, şi alături de Hitler, el a contribuit cu siguranţă mai mult ca orice alt individ de după Primul Război Mondial la modelarea lumii în care trăim. Faptul că Stalin, şi nu vreun alt lider bolşevic, a devenit conducătorul unic al partidului şi statului îşi are, cu toate acestea, explicaţia în natura sistemului sovietic. Teza că nu calităţile lui personale – deşi acestea au jucat un rol important în victoria obţinută de el asupra rivalilor săi – au determinat prin ele însele principalele linii de evoluţie a societăţii sovietice este susţinută de faptul că în prima fază a carierei sale el nu a aparţinut aripii extremiste a partidului bolşevic. Dimpotrivă, a fost un fel de moderat, iar în disputele intrapartinice s-a situat, de obicei, de partea bunului-simţ şi a prudenţei. într-un cuvânt, Stalin, ca despot, a fost în mult mai mare măsură o creaţie a partidului decât creatorul acestuia; el a fost personificarea unui sistem care urmărea în mod irezistibil să fie personificat.

2. Etapele stalinismului

Istoricii sovietici suferă de mania împărţirii tuturor epocilor în etape; în unele cazuri, acest procedeu are totuşi o justificare, mai ales când delimitarea se face pe temeiuri ideologice.

Dat fiind că stalinismul este un fenomen nu doar sovietic, ci şi internaţional, variaţiile pe care el le înregistrează se cer examinate nu numai din punctul de vedere al politicii interne ruse şi al luptelor

intestine, ci şi din punctul de vedere al Cominternului şi al bolşevismului internaţional. Corelarea respectivelor perioade, precum şi nomenclatura lor, întâmpină însă dificultăţi. Troţkiştii şi excomuniştii obişnuiesc să distingă în istoria sovietică etape „de stânga” şi etape „de dreapta”. Perioada imediat următoare lui 1917, dominată de Războiul Civil şi de speranţele într-o revoluţie mondială, este considerată „de stânga”, fiind urmată de perioada „de dreapta” a NEP-ului, în care partidul a recunoscut „stabilizarea vremelnică a capitalismului” pe plan mondial. Vine apoi o „cotitură spre stânga” în 1928—1929, când partidul declară că acea stabilizare a luat sfârşit, fiind înlocuită de un nou flux revoluţionar; social-democraţia este denunţată drept „social-fascism” şi combătută, iar în Rusia se înregistrează începutul colectivizării de masă şi al industrializării forţate. Se consideră că această etapă ia sfârşit în 1935, când este adoptată din nou o politică „de dreapta”, sub lozinca frontului popular împotriva fascismului. Aceste schimbări de politică succesive sunt asociate cu lupte interne fracţioniste şi personale între liderii ruşi. Dominaţia lui Stalin, Zinoviev şi Kamenev a dus la eliminarea politică a lui Troţki; apoi Zinoviev şi Kamenev au fost daţi la o parte în favoarea lui Buharin, Rîkov şi Tomski; după aceea, în 1929, este eliminat Buharin, iar disidenţa activă din sânul partidului bolşevic ia sfârşit.

Această cronologie este însă plină de dificultăţi chiar şi dacă lăsăm deoparte accepţiunile vagi şi arbitrare ale termenilor de „stânga” şi de „dreapta”. Legat de acest din urmă punct, nu este clar de ce sloganul de „social-fascism” a fost „de stânga”, în timp ce tentativa de compromis cu Chiang Kai-shek a fost „de dreapta” sau de ce persecutarea în masă a ţăranilor a fost „de stânga”, iar folosirea de metode economice în scopuri politice a fost „de dreapta”. Se poate, fireşte, stipula că o politică este cu atât mai de stânga cu cât uzează mai mult de teroare: acest principiu se aplică adesea şi în prezent, şi aceasta nu doar în publicaţiile comuniste, dar este greu de văzut ce legătură are el cu ideea tradiţională de stângă

politică. În afară de aceasta, nu există o corelaţie limpede între schimbările din politica Cominternului şi diferitele etape ale politicii şi ideologiei interne sovietice. Etichetarea pretins „de stânga” a social-democraţiei europene drept o ramură a fascismului a fost născocită de Zinoviev şi a fost pusă în circulaţie încă din 1924; lupta Cominternului împotriva social-democraţiei s-a intensificat în 1927, cu mult înainte de a se fi decis colectivizarea forţată a ţărănimii din Rusia. În 1935, când a încetat campania împotriva social-democraţiei şi s-au făcut încercări stângace de înjghebare a unei alianţe cu aceasta, în Uniunea Sovietică avusese deja loc un val de represiuni politice de masă, iar un altul, şi mai teribil, era pe cale să înceapă.

Pe scurt, este lipsit de sens ca istoria Uniunii Sovietice să fie prezentată prin prisma unor criterii artificiale precum „stânga” şi „dreapta”, care, în anumite cazuri, conduc la rezultate absurde. După cum nu este corect ca nişte schimbări înăuntrul Biroului Politic să fie calificate drept cotituri istorice. În cursul perioadei de după moartea lui Lenin anumite trăsături politice şi ideologice au devenit în mod constant tot mai proeminente, în timp ce importanţa altora a cunoscut fluctuaţii în funcţie de împrejurări. Caracterul totalitar al regimului – adică distrugerea progresivă a societăţii civile şi absorbirea tuturor formelor de viată socială de către stat – s-a amplificat în mod aproape neîntrerupt între 1924 şi 1953 şi, cu siguranţă, nu a fost atenuat de NEP în ciuda concesiilor făcute de acesta proprietăţii private şi comerţului. NEP, după cum am văzut, a fost o suspendare a politicii de dirijare a întregii economii cu ajutorul armatei şi al poliţiei, suspendare devenită necesară din pricina perspectivei iminente a unui colaps economic. Însă terorizarea adversarilor politici, severitatea şi intimidarea crescânde înăuntrul partidului, suprimarea gândirii independente şi impunerea servilismului în filosofie, literatură, artă şi ştiinţă, toate acestea au continuat să se accentueze de-a lungul întregii perioade a NEP. Din acest punct de vedere, anii ’30 n-au constituit decât o intensificare

şi consolidare a procesului care debutase în timpul vieţii lui Lenin şi sub conducerea lui. Colectivizarea agriculturii, cu nenumăratele ei victime, a reprezentat într-adevăr un punct de cotitură, nu însă pentru că ar fi marcat o schimbare a caracterului regimului sau o „cotitură spre stânga”, ci pentru că a transpus principiul politic şi economic de bază al totalitarismului într-un anume sector de importanţă capitală. Ea a deposedat cu totul cea mai numeroasă clasă socială din Rusia, a instituit o dată pentru totdeauna controlul de stat asupra agriculturii, a anihilat ultimul segment al comunităţii care mai era, într-o anumită măsură, independent faţă de stat, a pus bazele cultului oriental al satrapului cu puteri nelimitate şi, prin înfometare, teroare de masă şi moartea a milioane de oameni, a frânt moralul populaţiei şi a sfărâmat până şi ultimele rămăşiţe de rezistentă. Aceasta a fost, fără doar şi poate, o piatră de hotar în istoria Uniunii Sovietice, dar a rămas, în fond, o continuare sau extindere a principiului ei de bază: cel de exterminare a tuturor formelor de viaţă politică, economică şi culturală neimpuse sau nereglementate de către stat.

între timp, Cominternul fusese transformat în răstimp de câţiva ani într-un instrument al politicii externe şi al spionajului sovietic. Politica sa pendula şi se adapta în funcţie de evaluarea, corectă sau nu, de către Moscova a situaţiei internaţionale; aceste schimbări nu aveau însă nimic de-a face cu ideologia, cu doctrina sau cu deosebirea dintre „stânga” şi „dreapta”. Tot aşa, ar fi o naivitate să încercăm de a stabili dacă, de pildă, pactul Uniunii Sovietice cu Chiang Kai-shek sau cel cu Hitler, masacrarea comuniştilor polonezi ordonată de Stalin sau participarea sovietică la Războiul Civil din Spania au fost sau nu în concordanţă cu marxismul ori dacă au marcat o cotitură politică de „stânga” sau una de „dreapta”. Toate aceste acţiuni pot fi judecate prin prisma măsurii în care au servit la întărirea statului sovietic şi la sporirea influenţei lui; în schimb, toate motivaţiile ideologice aduse în sprijinul lor erau anume inventate în vederea acestui scop şi ele nu contează în istoria ideologiei decât ca dovezi ale

degradării şi reducerii totale a acesteia la rolul de instrument al „raţiunii de stat” sovietice.

Cu aceste rezerve în minte, putem împărţi istoria Uniunii Sovietice de după moartea lui Lenin în trei perioade. Prima, între 1924 şi 1929, este cea a NEP. Pe parcursul acestei perioade a existat destul de multă libertate în sfera schimbului de mărfuri; viaţă politică în afara partidului nu a mai existat, dar înăuntrul conducerii de partid s-au purtat dispute şi controverse autentice; cultura era controlată oficial, dar erau îngăduite orientări de opinie diferite şi discuţii în limitele marxismului şi ale obedientei politice. Mai erau posibile dezbateri despre natura „adevăratului” marxism; despotismul unipersonal nu fusese încă instituţionalizat, iar o parte însemnată a societăţii – ţăranii şi *nepmanii* de tot felul – nu devenise încă total dependentă de stat din punct de vedere economic. Cea de-a doua perioadă, din 1930 până la moartea lui Stalin în 1953, este marcată de despotism personal, lichidarea aproape totală a societăţii civile, subordonarea totală a culturii fată de directive oficiale arbitrare şi înregimentarea filosofici şi ideologiei. Cea de-a treia perioadă, din 1953 până în prezent, are trăsături proprii despre care vom vorbi la timpul potrivit. Cât priveşte persoana liderului bolşevic aflat la cârmă, aceasta prezintă, în general, o importanţă minoră. Trotkistii şi Trotki însusi au considerat îndepărtarea lui de la putere drept o cotitură istorică; nu sunt însă motive să le dăm dreptate şi, după cum vom vedea, se poate susţine că „troţkismul” n-a existat niciodată, fiind o invenţie a lui Stalin. Dezacordurile dintre Stalin şi Troţki au fost până la un punct reale, dar au fost exacerbate peste măsură de lupta pentru puterea personală şi nu sau cristalizat niciodată în două teorii distincte şi coerente. Acelaşi lucru este cu atât mai adevărat în privinţa disputelor dintre
Zinoviev şi Troţki, de o parte, şi Stalin, de cealaltă. Conflictul lui Stalin cu Buharin şi „deviaţionismul de dreapta” a fost mai de substanţă, dar nici chiar el nu a însemnat o dispută privitoare la principii, ci doar la metoda şi „calendarul” transpunerii lor în viaţă. Dezbaterea cu privire la industrializare din deceniul

al treilea a fost, neîndoielnic, de mare importanţă în privinţa deciziilor practice privitoare la industrie şi agricultură şi, implicit, pentru viaţa milioanelor de cetăţeni sovietici, dar ar fi exagerat să vedem în ea o dispută doctrinară de fond sau una vizând „corecta” interpretare a marxismului sau leninismului. Toţi liderii bolşevici, fără excepţie, şi-au schimbat câteodată atât de radical atitudinea în această problemă, încât ar fi deplasat să vorbim de troţkism, stalinism sau buharinism ca de nişte înjghebări teoretice coerente sau de nişte variante ale doctrinei marxiste de bază. (În acest domeniu, istoricul ideologiilor este interesat de aspecte care sunt, prin ele însele, secundare; viziunile doctrinare au pentru el mai multă însemnătate decât soarta a milioane de oameni. Nu este vorba însă de importanţa obiectivă a acelor aspecte, ci de una ce ţine de grila profesiei sale.)

3. Tinereţea lui Stalin şi drumul său spre putere

Spre deosebire de majoritatea liderilor bolşevici, viitorul stăpân comunist al Tuturor Rusiilor a fost dacă nu proletar, oricum un om din popor. losif Djugaşvili s-a născut la 9 decembrie 1879 în orăşelul georgian Gori. Tatăl său, Vissarion, era un cizmar beţiv, iar mama sa era analfabetă. Vissarion s-a mutat în Tbilisi, unde a găsit de lucru la o fabrică de încălţăminte; acolo a şi murit în 1890. Fiul său a urmat şcoala primară din Gori timp de cinci ani, iar în 1894 a fost admis la Seminarul Teologic din Tbilisi, practic singura şcoală din Caucaz unde un tânăr capabil provenit dintrun asemenea mediu social îşi putea continua studiile. Seminarul ortodox era în acelaşi timp un organ de rusificare, dar, asemenea multor şcoli ruseşti, era şi o pepinieră de agitaţie politică, unde înflorea patriotismul georgian, iar ideile socialiste erau răspândite de numeroşi exilaţi din Rusia propriu-zisă. losif Djugaşvili s-a alăturat unui grup socialist, şi-a pierdut orice interes – dacă până atunci îl va fi avut – pentru teologie, iar în primăvara anului 1899 a fost exmatriculat în urma neprezentării la un examen. Anumite vestigii ale

studiilor sale seminariale sunt recognoscibile în scrierile de mai târziu, unde, pe alocuri, sunt citate pilde biblice şi se face simţită predilecţia pentru stilul catehetic, atât de potrivit pentru propagandă. În articole şi cuvântări avea obiceiul să pună întrebări, pe care apoi le relua verbatim în formularea răspunsurilor. îşi facea, de asemenea, mai lesne de asimilat articolele prin numerotarea metodică a fiecărui concept şi enunţ în parte.

începând din anii petrecuţi la seminar, Stalin s-a asociat cu diverse grupuri socialiste rudimentare din Georgia; pe atunci, nu luase încă fiinţă Partidul Social-Democrat din Rusia, deşi o decizie formală de înfiinţare fusese luată la o întrunire tinută la Minsk în martie 1898. în anii 1899—1900 a lucrat timp de câteva luni ca funcţionar la Observatorul Geofizic din Tbilisi, după care s-a consacrat cu totul activităţilor politice şi de propagandă, deopotrivă legale şi ilegale. începând din 1901 scrie articole pentru ziarul socialist clandestin Brdzola (Lupta) din Georgia şi se îndeletniceşte cu propaganda printre muncitori. Spre sfârşitul acelui an devine membru al unui comitet de conducere a activităţii de partid din Tbilisi. în aprilie 1902 este arestat pentru organizarea unei demonstraţii muncitoreşti la Batumi. Este condamnat la exil în Siberia, dar evadează din locul de detenţie (sau poate pe drumul spre acel loc) şi revine în Caucaz la începutul anului 1904, trăind aici cu acte false ca membru al unui grup clandestin. Între timp, avuseseră loc congresul al doilea al Partidului social-democrat şi scindarea acestuia între facţiunile bolşevică şi menşevică. Peste puţin timp, Stalin se declară adept al bolşevicilor şi scrie articole şi broşuri în sprijinul concepţiei leniniste despre partid. Social-democraţii georgieni erau aproape cu toţii menşevici. Liderul lor era Noah Jordania, cel mai proeminent marxist caucazian. în timpul Revoluţiei din 1905 şi după ea, Stalin lucrează o vreme ca activist de partid la Baku, îndeplinind anumite însărcinări pentru întreaga zonă caucaziană.

Au trecut însă câţiva ani buni până când a început să joace un rol în activităţi bolşevice din Rusia

propriu-zisă. Participă la conferinţa de partid din Tammerhofs în decembrie 1905, iar în aprilie 1906 este singurul bolşevic participant la congresul de „unificare” ţinut la Stockholm (mandatul său fiind însă contestat de menşevici). Până în 1912, totuşi, adevărata scenă a activităţii sale a rămas CaucazuL La Tammerhofs a avut o primă întâlnire cu Lenin, ale cărui doctrină şi poziţie de conducere nu le-a contestat în mod serios niciodată. La Stockholm însă, deşi în toate celelalte probleme s-a situat de partea lui Lenin, a adoptat linia potrivit căreia programul partidului trebuia să preconizeze împărţirea pământului la ţărani, şi nu – cum susţinea Lenin – naţionalizarea lui.

Scrierile Ini Stalin din această perioadă nu cuprind nimic original sau demn de luat în seamă, sunt simple articole de propagandă populară care reproduc lozincile lui Lenin în probleme la ordinea zilei. În ele este acordat mult spaţiu combaterii menşevicilor şi, de bună seamă, criticii kadeţilor, „otzovişţilor”, „lichidatorilor”, anarhişţilor etc. Singurul articol de oarecare amploare, intitulat *Anarhism sau socialism?>* a apărut în georgiană în 1906 (începând din 1905, Stalin scria şi articole în limba rusă); în el, facea o expunere destul de stângace a concepţiei social-democrate şi a premiselor ei filosofice.

În anii 1906-1907 Stalin este cunoscut ca unul dintre organizatorii acţiunilor de „expropriere”, adică ai unor raiduri armate având drept obiectiv umplerea trezoreriei partidului. Aceasta era o activitate interzisă şi, în pofida opoziţiei lui Lenin, condamnată la Congresul al V-lea al partidului, ţinut la Londra în aprilie 1907; bolşevicii însă au continuat s-o practice până când, câteva luni mai târziu, ea a prilejuit un scandal de proporţii.

În anii din urmă, mai mulţi istorici au examinat alegaţiile făcute iniţial de Jordania, iar după moartea lui Stalin, de către Orlov, fost ofiţer al spionajului sovietic, cum că timp de câţiva ani, începând de prin 1905, Stalin s-ar fi aflat în slujba Ohranei (poliţia secretă ţaristă). Probele pe care se sprijină această acuzaţie sunt însă firave şi au fost respinse de

majoritatea istoricilor, inclusiv de Adam UI am şi Roy Medvedev.

între 1908 şi Revoluţia din februarie 1917, Stalin şi-a petrecut cea mai mare parte a timpului în închisori şi în exil, de unde reuşea să evadeze de fiecare dată, în afară de cea ultimă (1913— 1917). Şi-a câştigat o reputaţie de revoluţionar priceput, dârz şi neobosit şi a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru supravieţuirea organizaţiei caucaziene în timpul anilor de restrişte de după 1907. Aidoma multor altor lideri din interiorul Rusiei, nu a arătat prea mult interes faţă de disputele şi gâlcevile teoretice dintre revoluţionarii din emigraţie. Există unele dovezi că a adoptat o atitudine sceptică faţă de lucrarea lui Lenin, *Materialism şi empiriocriticism* (pe care mai târziu avea s-o ridice în slăvi ca pe o realizare supremă a gândirii filosofice), şi că în zilele cele mai negre din 1910 a depus sincere eforturi de refacere a unităţii cu mensevicii. În ianuarie 1912, când Lenin a convocat o conferinţă panbolşevică spre a pecetlui ruptura cu menşevicii, Stalin se afla în exil la Vologda. Conferinţa a ales un comitet central al partidului în care, mai târziu, la sugestia lui Lenin, a fost cooptat şi Stalin, facându-şi astfel debutul pe marea scenă politică a Rusiei.

După evadarea de la Vologda, Stalin a fost din nou arestat şi deportat, dar a evadat şi de data asta. în 1912, a făcut pentru prima dată o călătorie în afara Rusiei, petrecând câteva zile la Cracovia, în Polonia austriacă, unde s-a întâlnit cu Lenin. A revenit în Rusia, dar în decembrie a plecat din nou peste hotare, de data aceasta la Viena, pentru şase săptămâni, cel mai lung răstimp petrecut de el în străinătate. La Viena a scris pentru Lenin un articol intitulat *Marxismul şi problema naţionala,* apărut în 1913 în revista Prosveşcenie, care reprezintă prima sa recomandare, rămasă una dintre cele principale în calitate de teoretician. Acest articol nu adaugă nimic la cele spuse de Lenin pe acea temă, exceptând o definiţie a naţiunii drept comunitate caracterizată prin unitate de limbă, teritoriu, cultură şi viaţă economică, definiţie care le-ar refuza, aşadar, statutul de naţiune elveţienilor şi evreilor. Articolul a

fost scris ca un atac împotriva austro-marxiştilor, în particular a lui Springer (Renner) şi Bauer şi împotriva Bund-ului (Uniunea Generală a Muncitorilor Evrei din Rusia). Cum singurele limbi în care Stalin putea să citească erau rusa şi georgiana, probabil că a fost ajutat de Buharin, aflat pe atunci la Viena, în alegerea citatelor din austro-marxişti. în opoziţie cu ideile acestora privind o autonomie naţională culturală bazată pe autodeterminarea individului, Stalin a pledat pentru dreptul la autodeterminare naţională şi separare politică pe bază teritorială. Totuşi, asemenea lui Lenin, a ţinut să sublinieze că deşi social-
democraţii recunoşteau fiecărui popor dreptul de a-şi forma un stat propriu, aceasta nu însemna că ei ar sprijini separatismul în fiecare caz; factorul decisiv era interesul clasei muncitoare şi nu trebuia uitat că separatismul a fost adesea folosit ca o lozincă reacţionară de către burghezie. Toată dezbaterea era purtată, firește, pornind de la ipoteza unei „revoluţii burgheze”. La fel ca toţi socialiştii din acea epocă, cu excepţia lui Troţki şi Parvus, Stalin anticipa că Rusia avea să treacă printr-o revoluţie democratică urmată de mulţi ani de regim burghez republican, dar considera că proletariatul trebuia să-şi asume un rol de frunte în înfăptuirea revoluţiei, nu să fie la remorca burgheziei sau un simplu slujitor al intereselor acesteia.

Acest articol despre problema naţională a fost ultimul scris de Stalin înainte de Revoluţia din Februarie. Curând după întoarcerea de la Viena, în 1913, a fost din nou arestat şi condamnat la patru ani de deportare. De data aceasta nu a mai încercat să evadeze, ci a rămas în Siberia, reapărând la Petrograd abia în martie 1917. Timp de câteva săptămâni, înainte de sosirea lui Lenin, a condus efectiv organizaţia de partid din capitală, împreună cu Kamenev a preluat redacţia Pravdei. Atitudinea sa faţă de guvernul provizoriu şi faţă de menşevici a fost sensibil mai conciliatoare decât cea a lui Lenin, ceea ce i-a atras mustrări din partea acestuia pentru faptul că domolea tonul articolelor trimise din Elveţia. Totuşi, în urma întoarcerii lui Lenin în Rusia

şi a redactării *Tezelor din aprilie* ale acestuia, Stalin, după o oarecare ezitare, a acceptat politica de pregătire a „revoluţiei socialiste” şi a guvernării de către soviete. Prin contrast, în cursul primelor câteva săptămâni petrecute la Petrograd, vorbise despre „revoluţie burgheză”, pace cu Puterile Centrale, confiscarea marilor latifundii şi despre o politică de presiuni exercitate asupra guvernului provizoriu, nu şi despre încercarea de a-l răsturna. Abia după criza din iulie, la conferinţa organizaţiei de partid din Petrograd, va vorbi în mod neechivoc despre transferul puterii către proletariat şi ţărănimea săracă; la acea dată, lozinca „Toată puterea, sovietelor” fusese abandonată, întrucât sovietele ajunseseră să fie dominate de menşevici şi social-revoluţionari. În timpul Revoluţiei din Octombrie, Stalin s-a numărat, neîndoielnic, printre principalii conducători ai partidului, alături de Lenin, Troţki (care se alăturase bolşevicilor în iulie 1917), Zinoviev, Kamenev, Sverdlov şi Lunacearski. Din câte ştim, nu a luat parte la organizarea militară a insurecţiei, dar în primul guvern sovietic al lui Lenin a fost desemnat comisar pentru naţionalităţi. În cursul crizei din partid ocazionate de Tratatul de la Brest-Litovsk, l-a susţinut pe Lenin împotriva „bolşevicilor de stânga”, care preconizau un război revoluţionar cu Germania. Credea totuşi, ca de altfel şi Lenin, în iminenta unei revoluţii
europene şi că încheierea păcii cu Germania nu era decât o mişcare tactică de moment.

În calitate de expert în problema naţionalităţilor, Stalin ţinea la acea dată cuvântări în care spunea că autodeterminarea trebuie înţeleasă „dialectic” (aşadar, folosită ca slogan atunci când acest lucru era convenabil partidului, dar nu şi altminteri). La cel de-al treilea congres al sovietelor, ţinut la începutul anului 1918, preciza că, la drept vorbind, autodeterminarea era destinată „maselor”, nu burgheziei, şi că trebuia subordonată luptei pentru socialism. în articole publicate în cursul acelui an sublinia că secesiunea statelor baltice şi a Poloniei era o acţiune
contrarevoluţionară şi care dădea apă la moară

imperialiştilor, deoarece aceste ţări urmau să formeze o barieră între Rusia ,
revoluţionară şi Occidentul revoluţionar; în schimb, lupta pentru independenţă din Egipt, Maroc sau India era un fenomen progresist, deoarece era de natură să slăbească imperialismul. Toate acestea se aflau în deplină concordanţă cu doctrina lui Lenin şi cu ideologia partidului. Mişcările separatiste au caracter progresist când sunt îndreptate împotriva unor guverne burgheze, dar, din momentul preluării puterii de către „proletariat”, separatismul îşi schimba în mod automat şi dialectic semnificaţia, devenind o ameninţare la adresa statului proletar, a socialismului şi a revoluţiei mondiale. Socialismul, prin definiţie, nu poate practica asuprirea naţională, astfel încât ceea ce păreau a fi nişte invazii erau, de fapt, acţiuni de eliberare, ca, de pildă, atunci când Armata Roşie, la ordinul lui Stalin, a intrat în Georgia, care, pe atunci (în 1921), avea un guvern menşevic bazat pe democraţia reprezentativă. Cu toate acestea, sloganul autodeterminării naţionale, care nu a fost niciodată revocat, a contribuit mult la victoria bolşevicilor în Războiul Civil, deoarece comandanţii albgardişti nu faceau niciun secret din faptul că scopul lor era restaurarea Rusiei, una şi indivizibilă, fără nicio pierdere din teritoriul ei prerevoluţionar.

Stalin a jucat un rol important în Războiul Civil, deşi reuşitele lui au fost eclipsate de cele ale lui Troţki. Rădăcinile conflictului de mai târziu dintre cei doi datează, neîndoielnic, din acea perioadă, cu invidiile şi recriminările de atunci: cine a contribuit mai mult la victoria de la Ţariţîn, cine poartă vina înfrângerii în fata Varşoviei etc.

În 1919, Stalin a devenit comisar al Inspectoratului Muncitoresc-Ţărănesc. Această instituţie, după cum am văzut, a reprezentat o încercare disperată a lui Lenin de a proteja sistemul sovietic de plaga birocraţiei; Inspectoratul, format din muncitori şi ţărani „veritabili”, avea împuterniciri neîngrădite de supraveghere a tuturor sectoarelor administraţiei de stat. Dar, departe de a îndrepta situaţia, el a înrăutăţit-o şi mai mult, deoarece, în absenta

oricăror instituţii democratice, n-a făcut decât să mai adauge un palier la edificiul birocratic. Stalin însă s-a priceput să folosească Inspectoratul spre a-şi mări controlul propriu asupra aparatului, încât îndeplinirea acestei funcţii l-a ajutat şi ea să urce spre vârful piramidei puterii.

În acest punct al expunerii, se impune să facem o observaţie importantă, deşi nu originală. Peste ani, când întreaga istorie a partidului avea să fie rescrisă la ordinele lui Stalin şi întru propriai proslăvire, el a fost prezentat sau, mai degrabă, s-a autoprezentat ca fiind încă din prima tinereţe „mâna dreaptă" a lui Lenin. În fiecare sferă de activitate, el ar fi fost liderul, principalul organizator, pildă pentru ceilalţi tovarăşi ş.a.m.d. (în răspunsurile la un chestionar de partid, a pretins că fusese exmatriculat din seminarul teologic din pricina activităţilor sale revoluţionare, când, de fapt, după cum am menţionat deja, motivul exmatriculării a fost neprezentarea la un examen.) Potrivit acestei versiuni fanteziste, el ar fi fost cel mai apropiat confident şi sprijinitor al lui Lenin încă din momentul înfiinţării partidului; embrionara mişcare socialistă din Caucaz s-ar fi maturizat sub măiastră lui conducere; mai târziu, întregul partid Lar fi recunoscut fără rezerve drept succesorul îndrituit şi firesc al lui Lenin etc. El ar fi fost creierul Revoluţiei, arhitectul victoriei în Războiul Civil, organizatorul statului sovietic. În hagiografia compusa de Beria, anul 1912 era scos în evidenţă ca un punct de cotitură în istoria partidului din Rusia şi, implicit, în istoria omenirii, prin faptul că Stalin a devenit atunci membru al Comitetului Central.

Pe de altă parte, Troţki şi mulţi alţi comunişti care aveau motive să-l urască pe Stalin au căutat în fel şi chip să minimalizeze rolul acestuia în istoria bolşevismului şi să-l prezinte ca pe un *aparatcik* de mâna a doua care, printr-un amestec de viclenie şi noroc, a reuşit în timp să urce pe un piedestal de pe care s-a dovedit cu neputinţă de clintit.

Niciuna dintre aceste versiuni nu poate fi acceptată ca exprimând adevărul. Neîndoielnic că, înainte de 1905, Stalin a fost o obscură figură locală

şi că, până şi în preajma sa, erau alţii mai apreciaţi şi cu un rol mai important decât al său. Totuşi, în 1912 el a reuşit să se propulseze în grupul celor şapte membri ai conducerii de vârf bolşevice, iar în ultimii ani ai lui Lenin – deşi nu era la fel de cunoscut ca Troţki, Zi no vî ev sau Kamenev şi, cu siguranţă, nu era considerat de nimeni succesorul „firesc” al lui Lenin – a făcut parte din micul grup aflat la cârma partidului şi a Rusiei; în momentul morţii lui Lenin, deţinea, practic, chiar dacă nu şi în teorie, mai multă putere decât oricine altcineva în ţară.

Din documente disponibile, acum ştim că, încă dinainte de Revoluţie, camarazii lui Stalin observaseră la el trăsături care aveau să-l transforme mai târziu într-un despot patologic. Unele au fost menţionate în *Testamentul* lui Lenin: brutalitatea, lipsa de loialitate, samavolnicia, invidia, intoleranţa faţă de opoziţie, atitudinea tiranică fată de subalterni. înainte de a fi izbutit să

măture toată „vechea gardă” bolşevică, nimeni din partid nu l-ar fi luat în serios ca filosof şi teoretician; din acest punct de vedere, era surclasat nu doar de Troţki şi Buharin, ci şi de o mulţime de alţi ideologi ai partidului. Toată lumea ştia că articolele, broşurile şi cuvântările sale nu cuprindeau nimic original şi nici măcar nu schiţau vreo pretenţie de originalitate; el nu era un „teoretician marxist”, ci un propagandist de partid cum mai erau cu sutele. Mai târziu, fireşte, în delirul „cultului personalităţii”, orice bucăţică de hârtie mâzgălită de el cine ştie când a devenit o contribuţie nepieritoare la tezaurul marxism-leninismului; este însă cât se poate de clar că toată reputaţia sa de teoretician nu era decât o componentă a ritualului impus, fiind apoi îngropată în uitare curând după moartea sa. Dacă scrierile sale ideologice ar fi fost ale unui personaj lipsit de însemnătate politică, ele n-ar fi meritat nici măcar a fi menţionate într-o istorie a marxismului. Cum însă în anii în care a deţinut puterea nici nu putea fi vorba de vreo variantă de marxism alta decât a sa şi cum marxismul din acea perioadă nici nu prea are cum să fie definit altfel decât în relaţie cu autoritatea lui, este nu doar adevărat, ci aproape tautologic, că

timp de un sfert de secol el a fost cel mai mare teoretician marxist.

Orice s-ar spune, Stalin poseda o seamă de calităţi utile partidului, iar ascensiunea sa spre vârful puterii şi eliminarea rivalilor săi nu pot fi puse exclusiv pe seama întâmplării. El era un militant neobosit, perspicace şi eficient. Când era vorba de chestiuni practice, ştia să lase deoparte consideraţiile doctrinale şi să discearnă clar importanţa relativă a problemelor. Nu s-a lăsat niciodată cuprins de panică (exceptând, poate, primele zile ale invaziei hitleriste) şi nici ameţit de succese. Era adeptul distingerii puterii reale de cea aparentă. Era un orator mediocru şi un scriitor anost, dar avea darul de a exprima ceea ce avea de spus în cuvinte simple, pe înţelesul membrilor de rând ai partidului, iar deprinderea pedantă de a repeta şi de a numerota punctele de interes dădea expunerilor sale o aparenţă de forţă şi claritate. Pe subalterni îi ţinea la respect, dar avea şi priceperea de a se folosi de ei. Ştia să-şi adapteze stilul în funcţie de interlocutori – membri de partid, jurnalişti străini sau oameni de stat occidentali – şi putea juca, după cum îi era voia, rolul de strateg, de luptător neînfricat pentru cauza proletară sau de „tătuc” înţelept al ţării. Avea o dibăcie rar întâlnită în a face ca toate succesele să-i fie atribuite lui, iar toate eşecurile, altora. Sistemul la a cărui edificare a contribuit l-a ajutat să devină tiran, dar trebuie spus că şi el, personal, a lucrat îndelung şi tenace pentru a obţine acest rezultat.

Lenin preţuia, fără îndoială, eficienţa şi puterea organizatorică ale lui Stalin. Acesta, deşi ocazional s-a aflat în dezacord cu el, i-a stat întotdeauna alături în momentele de criză. Spre deosebire de majoritatea fruntaşilor bolşevici, nu avea defel înclinaţii
„intelectualiste”, nesuferite lui Lenin. Era o fire pragmatică şi nu pregeta să-şi asume sarcini grele şi ingrate. Astfel încât, deşi, într- o tardivă clipă de luciditate, Lenin şi-a dat seama ce om periculos adusese la vârful puterii, există un dram de adevăr şi în replica dată într-un rând de Stalin adversarilor săi atunci când aceştia au decis, până la urmă, să scoată

la lumină din arhive *Testamentul* lui Lenin şi să-l invoce împotriva lui. Da, le-a spus Stalin, Lenin mă acuză de brutalitate şi fapt e că ştiu să fiu brutal când este în joc revoluţia, dar oare a spus Lenin vreodată că am urmat o linie greşită? La care opozanţii lui n-au avut ce să-i răspundă.

Nu există niciun motiv de a ne îndoi că Stalin a fost alegerea personală a Iui Lenin pentru funcţia de secretar general al partidului, în aprilie 1922, şi nu sunt dovezi că vreunul dintre ceilalţi lideri ar fi obiectat împotriva acestei numiri. Este perfect adevărat, după cum avea să scrie mai târziu Troţki, că nimeni nu a considerat că înfiinţarea acestei funcţii şi desemnarea lui Stalin ca ocupant al ei [5] însemnau că el [?] va fi [1] moştenitorul lui Lenin sau că deţinătorul funcţiei de secretar general va fi, în practică, conducătorul suprem al partidului şi statului sovietic. Pe atunci, toate deciziile importante erau încă adoptate de către Biroul Politic sau de către Comitetul Central, care guvernau ţara prin intermediul Consiliului Comisarilor Poporului. Nou creata funcţie nu reprezenta cea mai înaltă poziţie în ierarhia de partid; de altfel, o atare poziţie nici nu exista. Funcţia secretarului general era de a superviza activitatea curentă a birocraţiei de partid, de a asigura coordonarea înăuntrul aparatului, de a controla numirile importante etc. Retrospectiv este lesne de înţeles că, odată nimicite toate celelalte forme de viaţă politică şi odată ce partidul a rămas singura forţă organizată din ţară, individul în mâinile căruia a încăput aparatul de partid nu putea să nu devină atotputernic. Ceea ce s-a şi întâmplat de fapt, dar, în acel moment, nimeni nu a putut anticipa o atare evoluţie; statul sovietic era fără precedent în istorie şi nu-i de mirare că actorii de pe scena politică nu puteau cunoaşte deznodământul piesei pe care o jucau. Folosindu-şi funcţia de secretar general, Stalin a izbutit să plaseze oameni devotaţi lui în majoritatea posturilor de partid locale, ba chiar şi în cele centrale, exceptându-le doar pe cele mai înalte, iar puterea lui era amplificată de prerogativa pe care o avea: de organizare a congreselor şi conferinţelor. A fost vorba, firește, de un proces

gradual; în primii ani au mai existat dispute intrapartinice şi formări de grupuri rivale şi de platforme de opoziţie, dar cu timpul acestea au devenit tot mai rare şi îndeobşte limitate la cercul celor câţiva din vârful piramidei.

După cum am văzut, în timpul vieţii lui Lenin au existat grupuri de opoziţie înăuntrul partidului reflectând nemulţumirea unor comunişti faţă de metodele de guvernare tot mai despotice şi mai birocratice. „Opoziţia muncitorească”, avându-i drept cei mai de seamă exponenţi pe Aleksandr Şliapnikov şi Aleksandra Kollontay, preconiza „dictatura proletariatului” în sens literal, adică exercitarea efectivă a puterii de către întreaga clasă muncitoare, şi nu numai de către partid. Ei nu pledau nicidecum pentru revenirea la un stat democratic, dar le plăcea să-şi închipuie că sistemul sovietic putea păstra formele de viaţă democratice pentru o minoritate privilegiată, adică pentru proletariat, după ce aceste forme vor fi fost abolite pentru majoritatea populaţiei, în special pentru ţărani şi intelectuali. Alte grupuri opoziţioniste voiau să restabilească democraţia înăuntrul partidului, deşi nu şi în afara lui; ele protestau la adresa puterii crescânde a birocraţiei, a sistemului de numire în toate posturile şi a reducerii discuţiilor intrapartinice şi a alegerilor după un ritual găunos.

Genurile acestea de critică utopică au anticipat într-o anumită măsură tendinţele „critice” care aveau să se facă simţite înăuntrul sistemului comunist după moartea lui Stalin: cererea de a se respecta democraţia înăuntrul partidului, deşi nu şi în afara lui, sau ca puterea să fie exercitată de întregul proletariat sau de către consiliile muncitoreşti, deşi, firește, nu şi de restul societăţii. Pe lângă aceste idei, însă, în anii de început s-a ivit şi o nouă versiune de comunism, care, într-un anumit sens, a prefigurat maoismul, reflectând, la fel ca acesta, interesele popoarelor asiatice de ţărani. Autorul acestei tendinţe a fost Mir Sayit Sultan-Galiev, başchir de naţionalitate, iar de profesie, învăţător. El a devenit bolşevic curând după Revoluţia din Octombrie şi a fost unul dintre puţinii

intelectuali din partea musulmană a Uniunii Sovietice care au dobândit de timpuriu recunoaşterea ca expert în problematica popoarelor din Asia Centrală. Convingerea sa era însă că sistemul sovietic nu a rezolvat problemele musulmanilor, ci n-a făcut decât să-i supună pe aceştia unei alte forme de asuprire. Proletariatul urban care-şi asumase o putere dictatorială în Rusia era nu mai puţin european decât burghezia şi la fel de străin de popoarele musulmane. Conflictul fundamental al epocii nu era cel dintre proletariatul şi burghezia din ţările dezvoltate, ci dintre popoarele coloniale sau semicoloniale şi întreaga lume industrializată. Puterea sovietică din Rusia nu numai că nu putea face nimic pentru eliberarea acestor popoare, ci a început din prima clipă să le asuprească şi să practice o politică imperialistă sub stindard roşu. Popoarele coloniale trebuie să se unească împotriva hegemoniei Europei ca întreg, să-şi creeze partide proprii şi o Internaţională independentă de cea bolşevică, partide care să lupte atât împotriva colonizatorilor occidentali, cât şi împotriva comuniştilor ruşi. Aceste partide trebuiau să combine ideologia anticolonială cu tradiţia islamică şi să creeze sisteme unipartinice şi organizaţii statale sprijinite pe forţa armată. În conformitate cu acest program, Sultan-Galiev a încercat să formeze un partid musulman separat de cel rus şi chiar şi un stat tătar-başchir independent. Mişcarea sa a fost curând suprimată dat fiind că se afla în conflict cu ideologia lui Lenin şi cu interesele partidului bolşevic şi ale statului sovietic. Sultan-Galiev a fost exclus din partid în 1923 şi întemniţat ca agent al spionajului străin. Era poate prima ocazie în care această acuzaţie, care mai apoi avea să devină una de rutină în astfel de cazuri, a fost formulată împotriva unui proeminent membru de partid. Peste mulţi ani, el a fost executat în timpul marilor epurări, iar cauza sa a fost curând uitată. într-o cuvântare rostită în iunie 1923, Stalin spunea despre el că a fost arestat mai puţin din pricina vederilor lui panislamice şi panturcîce şi mai mult pentru că a conspirat împotriva partidului cu rebelii

basmaci din Turkestan. Episodul merită reamintit datorită asemănării izbitoare dintre ideile lui Sultan-Galiev şi doctrina de mai târziu a lui Mao sau unele ideologii de tip „socialist musulman”.

Cât priveşte grupurile de opoziţie care preconizau democraţia pentru partid sau pentru proletariat, ele au fost zdrobite prompt şi unanim de lideri ca Lenin, Troţki, Stalin, Zinoviev şi Kamenev. Interzicerea grupurilor facţioniste şi dreptul Comitetului Central de a-i exclude din partid pe cei ce li se alătură au fost votate la Congresul al X-lea din 1921. Era într-adevăr limpede că, aşa cum arătau apărătorii unităţii partidului, în condiţiile sistemului unipartinic grupurile separate ar deveni în mod necesar purtătoarele de cuvânt ale tuturor acelor forţe sociale care, în condiţiile de altădată, ar fi format partide proprii, încât, dacă s-ar permite să existe „facţiuni”, ar exista virtualmente un sistem pluripartid. De unde concluzia inevitabilă că un partid care guvernează despotic trebuie să fie el însuşi guvernat în mod despotic şi că, după nimicirea instituţiilor democratice dintr-o societate, era lipsit de sens ca astfel de instituţii să fie păstrate înăuntrul partidului şi cu atât mai puţin ca o favoare acordată întregii clase muncitoare.

Cu toate acestea, procesul de prefacere a partidului într-un instrument pasiv în mâinile birocraţiei a durat mai mult decât distrugerea instituţiilor democratice din stat şi nu s-a încheiat decât spre sfârşitul deceniului al treilea. în 1922-1923 au existat puternice curente de răzvrătire împotriva tiraniei crescânde din sânul partidului, iar în reprimarea lor nimeni nu s-a dovedit mai priceput ca Stalin. După ce a izbutit să preia controlul asupra informaţiei care venea la Lenin, care, de acum, era bolnav şi infirm, Stalin a condus partidul cu ajutorul lui Zinoviev şi Kamenev, excluzându-l în mod sistematic de la putere pe Troţki. Acesta din urmă a ajuns de timpuriu într-o poziţie perdantă în ciuda iscusinţei sale oratorice şi a prestigiului de arhitect al victoriei în Războiul Civil. El n-a îndrăznit să apeleze la opinia din afara partidului, deoarece astfel ar fi contravenit principiilor puterii sovietice. Şi s-a

vădit că împotriva lui a putut fi uşor mobilizată birocraţia de partid, care era singura forţă activă din viata politică. Troţki se alăturase bolşevicilor într-o fază târzie şi suscita neîncredere printre veteranii partidului, cărora le displăceau excesul său de retorică şi purtările lui înfumurate, arogante. Stalin, Zinoviev şi Kamenev au exploatat cu dibăcie toate punctele slabe ale lui Troţki: trecutul său menşevic, dorinţa lui aprigă de militarizare a muncii (o politică pe care Stalin n-a formulat-o niciodată în termeni atât de despotici), criticile sale la adresa NEP, vechile sale certuri cu Lenin şi acuzaţiile ticluite mai demult de acesta împotriva lui. În calitate de comisar pentru forţele armate şi de membru al Biroului Politic, el părea încă puternic, dar în 1923 ajunsese izolat şi neputincios. Toate tergiversările lui de odinioară erau acum întoarse împotriva lui. Când a ajuns să-şi dea seama în ce situaţie se află, a atacat birocratizarea partidului şi înăbuşirea democraţiei interne de partid; asemenea tuturor liderilor comunişti detronaţi, a devenit democrat de îndată ce a fost înlăturat de la putere. Lui Stalin şi Zinoviev le-a venit însă uşor să arate nu numai că sentimentele democratice ale lui Troţki şi indignarea sa fată de birocraţia de partid erau de dată recentă, ci şi că el însuşi, când se aflase la putere, fusese un autocrat mai crâncen ca oricare altul: susţinuse şi iniţiase tot felul de măsuri pentru protejarea „unităţii” partidului, voise – contrar liniei politice a lui Lenin – să pună sindicatele sub controlul statului şi să supună întreaga economie puterii coercitive a poliţiei şi aşa mai departe. Mai târziu, Troţki avea să pretindă că politica susţinută de el, de interzicere a „fracţiunilor”, ar fi urmat să fie o măsură excepţională, şi nu un principiu permanent. Nu există însă nicio dovadă că lucrurile ar fi stat aşa şi nimic ce ţine de însăşi linia politică nu sugerează că s-a gândit doar la o măsură temporară. Ar mai fi de observat că

Zinoviev a fost mai zelos în condamnarea lui Troţki decât Stalin – la un moment dat a fost chiar în favoarea arestării lui – şi, astfel, i-a furnizat lui Stalin o muniţie utilă pentru mai târziu, când cei doi lideri

aveau să încerce, tardiv şi disperat, să-şi unească forţele împotriva rivalului lor triumfător.

4. Socialismul într-o singură ţară

Doctrina „socialismului într-o singură ţară”, formulată spre sfârşitul anului 1924 împotriva ideii troţkiste a „revoluţiei permanente”, a fost multă vreme considerată o contribuţie majoră a lui Stalin la teoria marxistă, cu corolarul că troţkismul ar fi constituit un corp dogmatic rival coerent, punct de vedere pe care, după toate aparenţele, a ajuns să-l împărtăşească şi Troţki însuşi. De fapt, însă, între cei doi nu a existat o opoziţie politică fundamentală, cu atât mai puţin vreun dezacord teoretic.

După cum am văzut, conducătorii insurecţiei din octombrie credeau că procesul revoluţionar avea să se propage curând în principalele ţări europene şi că Revoluţia Rusă nu putea spera la o reuşită permanentă decât în chip de preludiu al unei revoluţii mondiale. În acele zile de început, niciunul dintre liderii bolşevici nu a împărtăşit sau exprimat vreun alt punct de vedere, iar unele dintre formulările lui Lenin pe această temă erau atât de echivoce, încât, mai târziu, Stalin le-a şi eliminat din operele lui. După ce însă speranţele într-o revoluţie mondială s-au anemiat, iar comuniştii au eşuat în eforturile lor disperate de a declanşa o insurecţie în Europa, ei au căzut de acord că sarcina care le stătea imediat în faţă era construirea societăţii socialiste, deşi niciunul dintre ei nu ştia în ce anume consta aceasta. Două principii de bază continuau a fi acceptate: că în Rusia începuse un proces care, potrivit legilor istoriei, va cuprinde finalmente, cu necesitate, întreaga lume şi că, atât timp cât declanşarea revoluţiei în Occident întârzia, ruşii trebuiau să purceadă la transformarea socialistă a propriei lor ţări. întrebarea dacă, în fapt, socialismul putea fi construit o dată pentru totdeauna nici nu era examinată cu seriozitate, deoarece de răspunsul dat la ea nu depindeau niciun fel de consecinţe practice. Când Lenin şi-a dat seama, după Războiul Civil, că nu poţi face să crească grâul emiţând decrete şi nici

chiar împuşcând ţărani şi când, în consecinţă, a instituit NEP, el era cu siguranţă preocupat de „construirea socialismului” şi era interesat mai mult de organizarea internă a statului decât de aţâţarea revoluţiei peste hotare.

Atunci când, în primăvara anului 1924, Stalin şi-a publicat articolul *Bazele leninismului,* prima sa încercare de a codifica într- o manieră proprie doctrina lui Lenin, el s-a mărginit să reitereze nişte lucruri îndeobşte acceptate şi să-l atace pe Troţki că „subestimează” rolul revoluţionar al ţărănimii preconizând ca revoluţia să îmbrace din capul locului forma dominaţiei unei singure clase, a proletariatului. Leninismul, argumenta el, este marxismul epocii imperialiste şi al revoluţiei proletare; Rusia devenise locul de naştere al leninismului deoarece era coaptă pentru revoluţie datorită relativei sale înapoieri şi multiplelor forme de opresiune de care suferea; iar Lenin prevăzuse transformarea revoluţiei burgheze în revoluţie socialistă. însă, sublinia Stalin, proletariatul unei singure ţări nu putea obţine victoria finală. În toamna aceluiaşi an, Troţki a publicat o culegere de scrieri proprii datând din 1917, cu o prefaţă menită să demonstreze că el era singurul om de stat fidel principiilor leniniste şi să-i discrediteze pe conducătorii de atunci, îndeosebi pe Zinoviev şi Kamenev, pentru că manifestaseră o atitudine ezitantă şi chiar ostilă faţă de planul insurecţional al lui Lenin. El ataca, de asemenea, Cominternul, al cărui şef era pe atunci Zinoviev, pentru înfrângerea insurecţiei din Germania şi pentru că n-a ştiut să exploateze situaţia revoluţionară. Critica formulată de Troţki a primit o replică colectivă din partea lui Stalin, Zinoviev, Kamenev, Buharin, Rîkov, Krupskaia şi a altor câtorva, în care era blamat pentru anumite erori şi înfrângeri din trecut, era acuzat de arogantă şi de certuri cu Lenin şi erau minimalizate serviciile aduse de el revoluţiei.

Acesta e momentul în care Stalin a confecţionat pretinsa doctrină a „troţkismului”. Ideea „revoluţiei permanente”, formulată de Troţki înainte de 1917,

presupunea că Revoluţia Rusă avea să treacă iară alte stadii intermediare în etapa socialistă, dar că soarta ei avea să depindă de revoluţia mondială care avea să izbucnească tot ca urmare a ei; mai mult, într-o ţară cu o imensă majoritate ţărănească, clasa muncitoare ar fi nimicită politic dacă nu ar fi sprijinită de proletariatul internaţional, a cărui victorie era singura în măsură să o consolideze pe cea a muncitorilor ruşi. Cum între timp problema „transformării revoluţiei burgheze în revoluţie socialistă" nu mai era la ordinea zilei, Stalin înfăţişă troţkismul ca pe o teorie care afirma că socialismul nu putea fi definitiv construit într-o singură ţară, sugerând astfel cititorilor că adevărata intenţie a lui Troţki era restaurarea capitalismului în Rusia. În toamna anului 1924, Stalin declara că troţkismul se sprijină pe trei principii. Primul, nerecunoaşterea clasei celor mai
săraci ţărani drept aliată a proletariatului; al doilea, acceptarea coexistenţei paşnice între revoluţionari şi oportunişti; al treilea, defăimarea conducătorilor bolşevici. Ulterior, a fost declarată drept ingredient esenţial al troţkismului teza că, deşi construcţia socialismului putea fî demarată într-o singură ţară, ea nu putea fi dusă la bun sfârsit în aceste condiţii. în *Problemele leninismului*
(1926), Stalin[J] a criticat[5] propria sa teorie din primăvara anului 1924, spunând că trebuie făcută distincţia între posibilitatea construirii până la capăt a socialismului într-o singură ţară şi posibilitatea apărării până la capăt a acesteia împotriva intervenţiei capitaliste. În condiţiile încercuirii capitaliste, nu putea să existe o garanţie absolută împotriva intervenţiei, dar o societate pe deplin socialistă putea fi totuşi construită.

Miza controversei în jurul întrebării dacă era posibilă construirea definitivă a socialismului într-o singură ţară a constituit-o, după cum observă I. Deutscher în biografia pe care i-a consacrat-o lui Stalin, dorinţa acestuia de a transforma mentalitatea militanţilor partidului. Proclamând autosufîcienţa Revoluţiei Ruse, el era preocupat mai puţin de teorie decât de contracararea demoralizării generate de

eşecul comunismului mondial. Voia să-i asigure pe membrii de partid că nu trebuiau să se neliniştească din pricina sprijinului incert al „proletariatului mondial”, deoarece propriul lor succes nu depindea de acest sprijin; într-un cuvânt, voia să creeze o atmosferă de optimism fără a abandona, fireşte, principiul consacrat că Revoluţia Rusă era preludiul celei mondiale.

Poate că, dacă Troţki ar fi fost responsabil de politica externă sovietică şi de Comintern în anii ’20, el s-ar fi lansat într-un mod mai hotărât decât Stalin în organizarea de insurecţii comuniste peste hotare, dar nu sunt temeiuri de a crede că ar fi avut succes. Fireşte că el se folosea de orice înfrângere a comuniştilor, indiferent de unde, spre a-l acuza pe Stalin de nesocotirea cauzei revoluţionare. încă nu este câtuşi de puţin clar ce anume ar fi putut face Stalin dacă ar fi fost animat de zelul internaţionalist a cărui lipsă îi era reproşată de Troţki. Rusia nu dispunea de mijloacele necesare de a asigura victoria comuniştilor germani în 1923 sau a celor chinezi în 1926. Acuzaţia de mai târziu a lui Troţki, potrivit căreia Cominternul a lăsat să-i scape oportunităţi revoluţionare din pricina doctrinei staliniene a socialismului într- o singură ţară, este total lipsită de substanţă.

Nu a fost vorba de două teorii „esenţialmente opuse”, una susţinând, iar cealaltă negând posibilitatea construirii socialismului într-o singură ţară. în teorie, toată lumea accepta
necesitatea sprijinirii revoluţiei mondiale, precum şi necesitatea construirii societăţii socialiste în Rusia. între Stalin şi Troţki exista J- 15
o oarecare deosebire doar în privinţa energiei care trebuia alocată uneia sau celeilalte dintre cele două sarcini, iar fiecare dintre ei a contribuit la a exacerba semnificaţia acestor deosebiri şi a crea aparenţa unei antiteze teoretice.

Şi mai puţin credibilă este aserţiunea frecvent făcută de trotkisti că democraţia internă de partid ar fi tinut de esenţa sistemului lor. Atacurile lui Troţki la adresa conducerii birocratice din partid au început, după cum am văzut, după ce el însuşi s-a văzut efectiv deposedat de puterea asupra aparatului

de partid; cât timp s-a aflat la putere, el a fost unul dintre cei mai autocratici exponenţi ai birocraţiei şi ai controlului militar şi poliţienesc asupra întregului sistem politic şi economic. „Birocratizarea” împotriva căreia şi-a lansat mai apoi atacurile a fost rezultatul inevitabil al distrugerii tuturor instituţiilor democratice din stat, proces în care Troţki însuşi s-a angajat cu un zel neegalat şi pe care niciodată după aceea nu l-a repudiat.

5. Buharin şi ideologia NEP. Controversa economică din anii ’20

Controversa în jurul politicii economice sovietice din anii ’20 a fost mult mai autentică decât cea prilejuită de problema „socialismului într-o singură ţară”, care a fost mai degrabă un travesti al dezbinării decât o cheie pentru rezolvarea vreunei probleme practice sau teoretice. Dar nici chiar faimoasa dezbatere privitoare la industrializare nu merită a fi prezentată ca o ciocnire între două principii opuse. Toată lumea era de acord că Rusia trebuia industrializată; dezacorduri existau doar cu privire la viteza cu care procesul urma să aibă loc şi la problema conexă a sorţii pe care, în aceste condiţii, aveau s-o aibă agricultura sovietică şi relaţiile guvernanţilor cu ţărănimea. Aceste lucuri, însă, erau de o însemnătate practică fundamentală, iar punctele de vedere diferite asupra lor duceau la decizii politice diferite de mare însemnătate pentru întreaga ţară.

Buharin, principalul ideolog al NEP (politică iniţiată în 1921), se bucura de multă trecere în cercurile de partid şi era considerat un teoretician de mare clasă. După înlăturarea lui Zinoviev şi Kamenev în 1927, el a devenit cel mai important om din partid după Stalin.

Nikolai Ivanovici Buharin (născut în 1888, mort la 13 sau 14 martie 1938) facea parte din generaţia intrată în mişcarea socialistă în timpul şi imediat după Revoluţia din 1905. Născut şi crescut la Moscova, într-o familie de intelectuali (părinţii săi erau institutori), a aderat la un grup socialist pe când era încă la şcoală şi a optat pentru bolşevism

chiar de la începutul carierei sale politice. În partid a intrat la vârsta de doar optsprezece ani, la sfârşitul anului 1906, desfăşurând activităţi de propagandă în Moscova. În 1907, s-a înscris la universitate pentru a face studii economice, dar cea mai mare parte a timpului o dedica politicii, încât nu a mai apucat să-şi încheie vreodată studiile. În 1908 se afla deja în fruntea micii organizaţii bolşevice din Moscova. Arestat în toamna anului 1910, a fost condamnat la deportare, dar a evadat, după care şi-a petrecut următorii şase ani ca emigrant în Germania, Austria şi în ţările scandinave, timp în care scrierile sale i-au adus reputaţia de teoretician bolşevic expert în chestiuni de economie politică. În 1914 a terminat lucrarea intitulată *Economia clasei de rentieri: teoria despre valoare şi profit a Şcolii Austriece,* aceasta fiind publicată în întregime la Moscova în 1919, iar în varianta englezească, *The Economic Theory of the Leisure Class,* a apărut în 1927. Cartea este o apărare a doctrinei marxiene şi un atac împotriva teoriei marginaliste a valorii, îndeosebi a celei dezvoltate de Bôhm-Bawerk. După cum sugerează titlul, Buharin susţinea că Şcoala Austriacă de teorie economică era o expresie ideologică a mentalităţii burgheziei parazite trăitoare din dividende; cât priveşte apărarea lui Marx, lucrarea nu adaugă nimic la critica mai timpurie a lui Hilferding. La izbucnirea războiului din 1914, a fost deportat din Viena în Elveţia, unde s-a îndeletnicit cu teoria economică a imperialismului. În această perioadă a fost implicat într-o controversă cu Lenin, care l-a acuzat de erori „luxemburghiste” în problema naţională şi în cea ţărănească. Buharin susţinea, în lumina schemei marxiste clasice, că problema naţională devenea din ce în ce mai puţin importantă şi că puritatea politicilor de clasă socialiste nu trebuia întinată cu doctrina autodeterminării naţionale, care era deopotrivă utopică şi contrară marxismului. În mod similar, el dezaproba apelul partidului la sprijinul ţărănimii în politica sa revoluţionară dat fiind că, potrivit marxismului, clasa ţăranilor mici era oricum sortită dispariţiei şi era, din punct de vedere istoric, o clasă reacţionară. (Mai târziu, însă, Buharin avea

să fie în principal un exponent al „devierii” opuse.)

În Elveţia şi mai apoi în Suedia, Buharin a scris lucrarea *Imperialismul şi economia mondiala,* publicată pentru prima dată integral la Petrograd în 1918; Lenin o văzuse în manuscris şi o folosise liber în lucrarea sa: *Imperialismul, stadiul cel mai înalt ai capitalismului.* Buharin însuşi s-a folosit în mare măsură de analiza lui Hilferding, subliniind însă totodată că, pe măsura dezvoltării capitalismului, creşte în importanţă rolul statului, ducând la o nouă formă socială, cea a capitalismului de stat, adică la o economie planificată centralizat şi reglementată la scară naţională. Aceasta însemna extinderea controlului exercitat de stat asupra unor sectoare tot mai largi ale societăţii civile şi intensificarea înrobirii umane. Molohul statal era capabil să funcţioneze fără crize interne, însă doar cu preţul subordonării tot mai multor aspecte ale vieţii private. Buharin era însă în dezacord cu anticipările lui Kautsky şi Hilferding privind o fază „ultraimperialistă”, în care necesitatea războiului va dispărea în urma organizării centralizate a economiei mondiale; capitalismul de stat, credea el, era realizabil la scară naţională, dar nu şi la scară

planetară. În consecinţă, concurenţa, anarhia şi crizele vor continua, îmbrăcând însă tot mai mult forme internaţionale. Mai decurgea, de asemenea – şi aici Buharin era de acord cu Lenin, deşi din raţiuni uşor diferite că, de acum, cauza revoluţiei proletare trebuia privită în contextul situaţiei internaţionale.

Ceva mai târziu, Lenin avea să-l critice pe tânărul Buharin pentru teza „semianarhistă” că după revoluţie proletariatul nu va mai avea nevoie de o putere de stat, idee utopică foarte asemănătoare celei expuse în 1917 de Lenin în *Statul şi revoluţia.*

Spre sfârşitul anului 1916, Buharin a plecat în Statele Unite, unde a purtat discuţii cu Troţki şi s-a străduit să convingă stânga americană de justeţea poziţiei bolşevice în problema războiului şi păcii. Revenind în Rusia după Revoluţia din Februarie, şi-a ocupat curând locul în conducerea partidului şi a susţinut fără rezerve *Tezele din aprilie* ale lui Lenin. În cursul lunilor decisive de dinainte de octombrie, a

activat în principal la Moscova, ca organizator şi propagandist. Curând după revoluţie, a devenit redactor-şef al Pravdei, poziţie pe care a deţinut-o până în 1929. împărtăşind punctul de vedere curent că Revoluţia Rusă depindea de posibilitatea propagării flăcării revoluţionare spre Occident, s-a împotrivit politicii lui Lenin de încheiere a păcii separate cu Germania. în cursul primelor luni dramatice din 1918a fost unul dintre liderii „comuniştilor de stânga" care preconizau continuarea războiului revoluţionar în pofida evaluării lucide de către Lenin a stării tehnice şi morale a armatei. în schimb, odată încheiată pacea, l-a sprijinit pe Lenin în toate problemele economice şi administrative importante. Nu s-a alăturat protestului opoziţiei de stânga împotriva folosirii de specialişti şi experţi „burghezi" în industrie pe bază de competenţă profesională şi de disciplină tradiţională.

în perioada Comunismului de Război (termen, după cum am văzut, derutant), Buharin a fost principalul susţinător teoretic al unei politici economice bazate pe constrângere, rechiziţii şi speranţa că nou creatul stat ar putea-o scoate cumva la capăt fără piaţă şi sistem monetar şi ar putea organiza producţia socialistă cât ai bate din palme. în anii de dinainte de NEP, pe lângă lucrarea sa, *Materialismul istoric,* despre care vom vorbi puţin mai departe, el a publicat două cărţi în care era expusă politica economică a partidului: *Economia perioadei de tranziţie* (1920) şi, împreună cu E. Preobrajenski, *ABC-ul comunismului* (1919, tradusă în engleză în 1920). Aceste două lucrări s-au bucurat de statutul de expunere semioficială a politicii bolşevice din acea perioadă. Aici, Buharin, asemenea lui Lenin, nu doar că repudia teza sa utopică potrivit căreia statul ar fi urmat să dispară imediat după revoluţie, ci insista asupra necesităţii unei dictaturi a proletariatului nu doar politice, ci şi economice. De asemenea, reitera viziunea sa despre evoluţia „capitalismului de stat" în ţările avansate. (Lenin a folosit acest termen cu referire la industria privată din Rusia socialistă, ceea ce dădea naştere unui

malentendu verbal.) Buharin punea accent pe ideea de „echilibru”, oferită drept cheie pentru înţelegerea proceselor sociale. El argumenta că, odată ce sistemul de producţie capitalist şi-a pierdut echilibrul – după cum o învedera procesul revoluţionar cu inevitabilele-i urmări distructive –, acesta nu putea fi restabilit decât de voinţa organizată a noului stat. Aparatul de stat trebuia, aşadar, să preia toate funcţiile legate de organizarea socială a producţiei, schimbului şi repartiţiei. în practică, aceasta însemna „etatizarea” întregii activităţi economice, militarizarea muncii şi un sistem general de raţionare, într-un cuvânt, aplicarea constrângerii peste tot în economie. în condiţiile comunismului nu mai este loc pentru funcţionarea liberă a pieţei; legea valorii încetează să mai acţioneze, deopotrivă cu toate legile economice independente de voinţa umană. Totul este supus puterii planificatoare a statului, iar economia politică în sensul vechi al cuvântului încetează să mai existe. Şi, cu toate că organizarea societăţii este în chip esenţial bazată pe constrângere faţă de ţărani (rechiziţii obligatorii) şi de muncitori (militarizarea muncii), este clar că nu există exploatare a clasei muncitoare, dat fiind că, prin definiţie, este cu neputinţă ca o clasă să se exploateze pe sine.

Buharin, asemenea lui Lenin, privea sistemul întemeierii vieţii economice pe teroarea de masă nu ca pe o necesitate trecătoare, ci ca pe un principiu permanent al organizării socialiste. El nu se dădea înapoi de la justificarea tuturor mijloacelor de constrângere şi considera, întocmai cum făcea şi Troţki în aceeaşi perioadă, că noul sistem reclama în esenţă militarizarea muncii, adică folosirea forţei militare pentru a sili întreaga populaţie să muncească în locurile şi condiţiile decretate în mod arbitrar de către stat. Într- adevăr, odată abolită piaţa, nu mai există vânzare liberă a muncii sau concurenţă între muncitori, constrângerea poliţienească rămânând singura modalitate de alocare a „resurselor umane”. Odată eliminată munca salariată, rămâne doar munca impusă prin constrângere. Cu alte cuvinte, socialismul, aşa cum

era conceput în acea perioadă atât de Troţki, cât şi de Buharin, este un lagăr de muncă permanent la scara întregii ţări.

Troţki, ce-i drept, a avut o vreme îndoieli, în 1920, cu privire la eficacitatea unei economii bazate exclusiv pe teroare şi a propus înlocuirea rechiziţiei de cereale printr-un impozit în natura. Curând, însă, s-a răzgândit şi, pe durata NEP, a fost unul dintre principalii oponenţi ai unei economii „laxe” care facea substanţiale concesii ţărănimii şi îngăduia comerţul liber ca principal mod de schimb între oraş şi sat.

Vederile lui Buharin, însă, au evoluat în direcţie opusă. În 1920, ideea de „economie planificată” ţinea de domeniul fanteziei: industria Rusiei era ruinată, transportul abia dacă mai exista, iar singura problemă presantă era cum să fie salvate oraşele de la inaniţie iminentă, nu cum să fie creat raiul comunist. Atunci când Lenin, în această situaţie catastrofală, a lăsat deoparte doctrina sa economică şi a decis pentru o lunga perioadă de coexistenţă cu economia ţărănească, liberul schimb de produse agricole şi tolerarea micii industrii private, Buharin şi-a abandonat şi el poziţia de mai înainte, devenind un fervent avocat şi ideolog al NEP, în opoziţie cu Troţki şi mai apoi cu Zinoviev, Kamenev şi Preobrajenski. începând din 1925, el a fost principalul susţinător ideologic al lui Stalin împotriva opoziţiei. Asmenea lui Lenin, a ajuns şi el să admită că întregul program pe care-l expusese în *Economia perioadei de tranziţie* era o iluzie; nu avea remuşcări pentru milioanele de victime care plătiseră cu viaţa delirul pasager al conducătorilor.

Argumentul lui Buharin în sprijinul revenirii la economia de piaţă – cu menţinerea, fireşte, a proprietăţii de stat asupra băncilor şi a principalelor industrii – a fost în principal economic, dar, într-o anumită măsură, şi politic. De-a lungul întregii perioade a NEP (1921—1928), textele sale economice au exprimat vederile unei majorităţi substanţiale a conducerii politice, inclusiv ale lui Stalin.

Principala problemă era de a şti în ce mod poate

influenţa statul piaţa de mărfuri prin măsuri economice astfel încât să atingă nivelul de acumulare dorit şi să dezvolte industria într-o situaţie în care agricultura se afla aproape în întregime în mâinile micilor producători. Pentru a obţine cantitatea necesară de cereale de la ţărani în condiţiile de piaţă, era necesar să li se ofere acestora echivalentul valoric sub formă de bunuri de producţie şi de consum. În starea de ruină în care se găsea industria, lucrul acesta era greu, dacă nu imposibil, însă, dacă nu era făcut, ţăranii ar fi refuzat să-şi vândă produsele de vreme ce n-ar fi avut ce să cumpere cu banii încasaţi. Se mai punea şi problema în ce fel putea „proletariatul”, adică partidul bolşevic, să-şi păstreze poziţia dominantă dacă economia de stat era la discreţia ţăranilor; pe măsură ce piaţa s-ar fi dezvoltat, poziţia acestora ar fi devenit din ce în ce mai puternică, putând ajunge în cele din urmă să primejduiască „dictatura proletariatului”.

Preobrajenski, care, în materie de economie, era considerat troţkist şi se afla în fruntea opoziţiei faţă de politica lui Stalin şi Buharin de concesii faţă de ţărănime, argumenta în felul următor. Principala sarcină a statului socialist în faza sa iniţială este de a crea o puternică bază industrială şi de a asigura nivelul de acumulare necesar. Toate celelalte obiective economice trebuiau subordonate dezvoltării industriei, în particular fabricării de echipament industrial. Acumularea capitalistă era înlesnită de jefuirea coloniilor; statul socialist, neavând colonii, este nevoit să înfăptuiască industrializarea din resurse proprii. Industria de stat nu poate însă crea ea singură o bază suficientă pentru acumulare, fiind, de aceea, nevoită să se alimenteze şi din resursele micilor producători, adică, practic, ale ţărănimii. Gospodăriile private trebuie să fie obiectul unei colonizări interne; Preobrajenski admitea pe faţă că era vorba de a-l exploata pe ţăran scoţând maximum de plusvaloare din munca lui în vederea creşterii investiţiilor în industrie. Procesul de „colonizare” urma a se realiza în principal prin fixarea preţului produselor

industriale la un nivel ridicat comparativ cu preţurile plătite de stat pentru produsele agricole. La aceasta trebuiau să se adauge alte forme de presiune economică asupra ţărănimii, astfel încât să se poată extorca un ajutor maxim pentru industrie în cel mai scurt timp posibil. Or, conducătorii partidului promovau o politică de încurajare a acumulării de partea micilor producători şi de neglijare a industriei, îndeosebi a industriei grele, de dragul bunăstării ţăranilor. în plus, principalii beneficiari ai acestei politici erau chiaburii, clasa exploatatorilor rurali, căci, dat fiind că se făcea totul pentru creşterea productivităţii agricole neţinând cont de nevoile industriei, de puterea relativă a claselor şi de dictatura proletariatului, de credite şi înlesniri beneficiau, în mod firesc, de preferinţă acei ţărani care promiteau cele mai mari cantităţi de produse furnizate statului. Aceasta ar fi dus, inevitabil, la întărirea chiaburilor, care, mai întâi economic, apoi şi politic, ar fi început să submineze puterea proletariatului. între cele două politici rivale nu putea exista compromis. Cei care, precum guvernul în funcţie, doreau să satisfacă toate revendicările economice ale ţăranilor spre a-i determina să vândă cereale ar fi fost nevoiţi să ducă o politică de comerţ exterior corespunzătoare şi să importe bunuri de consum pentru ţărani în loc de mijloace de producţie pentru industrie. Curba întregii dezvoltări ar fi fost astfel distorsionată în interesul unei clase alta decât proletariatul, iar rezultatul ar fi fost primejduirea existenţei statului socialist.

Desfăşurând o astfel de argumentare, Preobrajenski şi întreaga opoziţie de stânga stăruiau pentru colectivizarea agriculturii fără a explica însă clar prin ce mijloace urma ea să fie realizată.

Troţki dezvolta argumente similare. După cum scria el în 1925, dacă industria de stat se dezvolta într-un ritm inferior celui din agricultură, restaurarea capitalismului era inevitabilă. Agricultura trebuia mecanizată şi electrificată astfel încât să se transforme într-o ramură a industriei de stat, numai în felul acesta socialismul putea epura economia de elemente străine şi putea lichida

deosebirile de clasă. Toate acestea depindeau însă de o dezvoltare adecvată a industriei. În ultimă instanţă, triumful unei noi forme de societate era în funcţie de productivitatea muncii din respectiva societate: socialismul urma să învingă pentru că avea puterea de a realiza în scurt timp o productivitate mai mare decât capitalismul şi o dezvoltare mai eficientă a forţelor productive. Istoria socialismului depindea, aşadar, de industrializarea socialistă, iar socialismul avea de partea sa toate avantajele: progresele tehnice îşi puteau găsi o aplicare imediată şi universală, nestânjenită de obstacolele pe care le crea proprietatea privată. Centralizarea economiei elimina risipa cauzată de concurenţă; industria nu era la cheremul capriciilor consumatorilor, iar normele la scară naţională asigurau un nivel ridicat de productivitate. Obiecţia că centralizarea şi standardizarea ucideau iniţiativa şi însemnau o muncă mai

monotonă nu era decât[1] expresia nostalgiei[5] reacţionare după producţia preindustrială. întreaga economie trebuia transformată într-un „mecanism unitar, uniform şi automat", ceea ce făcea necesară o campanie susţinută împotriva elementelor capitaliste, adică împotriva micilor producători rurali; abandonarea acestei lupte echivala cu a consimţi la restabilirea capitalismului. Troţki nu vorbea, precum Preobrajenski, despre o „lege obiectivă a acumulării socialiste" şi despre necesitatea de a preleva cât mai multă plusvaloare de la ţărani în vederea investiţiilor în industrie, dar chemarea sa la o ofensivă economică împotriva elementelor capitaliste însemna acelaşi lucru. Opoziţia îl acuza pe Buharin de situare, în fond, de partea clasei înstărite a chiaburilor şi a „reacţiunii termidoriene"; politica sa, spuneau ei, ar întări clasele ostile socialismului şi ar spori ponderea elementelor capitaliste în economie. Replicând, Stalin, Buharin şi susţinătorii lor declarau că apelul la „supraindustrializare" era nerealist şi că politica preconizată de opoziţie i-ar ridica nu doar pe chiaburi, ci şi ţărănimea mijlocie împotriva regimului; s-ar încălca, astfel, sacrul canon leninist al „alianţei dintre proletariat şi ţărănimea săracă şi mijlocaşă" şi s-ar periclita existenţa statului sovietic. Opoziţia cerea întruna contracararea elementelor capitaliste fără a spune însă ce era de făcut dacă presiunea guvernamentală crescândă – fie şi numai cu caracter economic – ar lipsi ţărănimea de

stimulente şi prin ce alte metode putea statul, într-o astfel de situaţie, sa asigure necesarul de livrări de produse agricole decât revenind la constrângerea poliţienească.

Argumentul lui Buharin, susţinut pe atunci de Stalin, era că un război total al statului împotriva ţărănimii ar fi fost economices te ineficient şi politiceşte dezastruos, după cum o dovedise îndeajuns perioada Comunismului de Război. Dezvoltarea economică a ţării trebuia să depindă nu de exploatarea maximă a ţărănimii, ci de menţinerea pieţei ca legătură între stat şi economia rurală şi, deci, între clasa muncitoare şi ţărănime. Rata acumulării depindea de eficienţa şi rapiditatea circulaţiei, aceasta fiind direcţia în care trebuiau îndreptate eforturile. Dacă ţăranul ar fi deposedat prin constrângere sau mijloace economice de întregul lui surplus, el nu ar produce mai mult decât poate consuma; prin urmare, politica de constrângere a ţărănimii era în mod vădit potrivnică intereselor statului şi ale proletariatului. Singura cale de sporire a producţiei agricole era oferirea de stimulente materiale. Neîndoielnic că aceasta ar fi în folosul chiaburimii, însă, prin dezvoltarea de cooperative comerciale, toată ţărănimea, inclusiv chiaburii, ar fi cuprinsă într-un sistem controlat de stat care ar promova creşterea economiei în ansamblu.

Dezvoltarea industriei depindea de piaţa ţărănească; acumularea de către ţărani însenina creşterea cererii de produse industriale, astfel încât era în interesul întregii ţări înlesnirea acumulării de către ţăranii de toate categoriile. De unde apelul din 1925 al lui Buharin către ţărani: „Imbogăţiţi-vă!”, lozincă frecvent citată mai târziu ca o dovadă flagrantă a neortodoxiei sale. în viziunea sa, politica războiului declarat împotriva ţărănimii înstărite şi atâtarea conflictului de clasă la tară însemnau ruinarea nu doar a agriculturii, ci şi a întregii economii. Ţăranii săraci şi zilierii din agricultură trebuiau ajutaţi nu prin ruinarea chiaburilor, ci prin folosirea de către stat a resurselor create de aceştia, ceea ce însemna că trebuiau lăsaţi mai întâi să acumuleze. Cu timpul, cooperativele de consum şi

desfacere aveau să ducă pe cale naturală la dezvoltarea de cooperative de producţie, pe când politica troţkistă ar fi generat dezastru atât în agricultură, cât şi în industrie; ea ar fi înstrăinat ţărănimea de stat şi ar fi distrus astfel dictatura proletariatului. În plus, ridicarea artificială a preţurilor bunurilor industriale la un nivel prea înalt în vederea exploatării satului, aşa cum preconizau Preobrajenski şi Piatakov, ar fi lovit nu doar în ţărani, ci şi în muncitori, deoarece grosul acestor bunuri era consumat de populaţia urbană. Cât despre atacurile celor din opoziţie împotriva degenerării birocratice din aparatul guvernamental, primejdia unei asemenea degenerări era reală, dar adoptarea politicii preconizate de ei faţă de ţărănime ar fi fost de o sută de ori mai dăunătoare. Revenirea la metodele Comunismului de Război ar fi însemnat crearea unei întregi clase de funcţionari privilegiaţi însărcinaţi în principal cu rolul de a constrânge populaţia de la ţară, iar un atare aparat imens ar fi fost mult mai costisitor decât toate pierderile rezultate din lipsa de organizare din agricultură. Remediul împotriva birocraţiei consta în încurajarea populaţiei de a forma organizaţii sociale voluntare în toate sferele vieţii, pe când remediul propus de opoziţie era tocmai opusul acestuia şi constituia un rău mai mare decât boala pe care pretindea s-o vindece.

în această controversă cu opoziţia de stânga, Buharin nu preconiza niciun fel de măsuri care ar fi dus la lărgirea democraţiei înăuntrul statului sau al partidului. Dimpotrivă, el îi ataca pe Troţki, Zinoviev şi Kamenev acuzându-i de fracţionism şi de subminarea unităţii partidului. Ţinea, spunea el, de ABC-ul leninismului că dictatura proletariatului presupune existenţa unui singur partid conducător şi că acel partid trebuia să fie unit şi să nu permită existenţa de „fracţiuni”, care duceau inevitabil la dezvoltarea de partide separate. Toţi opoziţionişti fuseseră, până nu demult, de acord cu aceasta şi nimeni nu putea fi amăgit de subita lor metamorfozare în democrati.

În dezbaterea pe tema industrializării ambele

grupuri adverse susţineau, firește, că în mod „obiectiv” politica oponenţilor lor ar fi dus la restaurarea capitalismului. Potrivit spuselor lui Buharin, Preobrajenski voia ca statul socialist să imite capitalismul realizând acumularea pe calea exploatării şi ruinării micilor producători. Dictatura proletariatului s-ar fi năruit dacă ar fi fost subminată baza ei, care era alianţa cu ţărănimea, în special cu cea mijlocaşă; preconizata „colonizare internă” însemna un atac nu numai împotriva chiaburilor, ci şi împotriva întregii lumi rurale, fie şi numai din motivul că raportul dintre preţurile industriale şi cele agricole afecta în mod egal toate categoriile de ţărani, împotriva acestei concluzii, stânga susţinea că politica grupului Stalin-Buharin ar înlesni creşterea continuă a puterii economice a proprietarilor privaţi, îndeosebi a chiaburilor, şi că slăbirea industriei socialiste şi a clasei muncitoare nu se putea solda decât cu distrugerea dictaturii proletariatului. Opoziţia mai susţinea că industria, îndeosebi industria grea, constituia cheia dezvoltării socialiste, pe când Buharin susţinea că schimbul de bunuri dintre oraşe şi sate reprezenta pârghia principală, că producţia nu era un scop în sine, ci un mijloc în slujba consumului, şi că opoziţia se făcea ecoul teoriei (despre sistemul capitalist) a lui Tugan-Baranovski că putea exista o economie în care producţia să-şi creeze întruna o piaţă din ce în ce mai mare indiferent de volumul cererii. Situaţia existentă în Rusia facea ca acumularea rurală să nu fie nicidecum contrară interesului muncitorilor, ci să coincidă cu acesta. La aceasta, replica opoziţiei era că nu putea exista identitate de interese între exploatatori şi exploataţi şi că, de vreme ce chiaburul era prin definiţie exploatator, a-l ajuta să acumuleze bogăţie echivala cu a favoriza duşmanul de clasă.

În felul acesta, s-au conturat, pentru a spune aşa, două variante ale bolşevismului, ambele, firește, invocând constant texte din Lenin. Acesta spusese că era necesară o alianţă cu ţărănimea mijlocie, dar semnalase şi pericolul reprezentat de chiaburi. Simplificând, Buharin susţinea că nu era posibilă

abolirea chiaburimii fără nimicirea concomitentă a ţăranilor mijlocaşi, pe când opoziţia susţinea că ţărănimea mijlocie nu putea fi ajutată decât ajutându-i în acelaşi timp pe chiaburi; erau două moduri de a exprima acelaşi lucru, dar cu intenţii opuse. Opoziţia îşi căuta sprijinitori printre comuniştii indignaţi de formarea unei clase de *nepmani* îmbogăţiţi şi luau în serios şi *ad litteram* sloganul egalitarismului şi al dictaturii proletariatului (astfel încât era firesc ca grupul Troţki-Zinoviev să facă, până la urmă, cauză comună cu rămăşiţele „opoziţiei muncitoreşti”). Ei erau interesaţi în principal de problema puterii, a dictaturii şi a industriei grele ca indicator al puterii; Buharin, pe de altă parte, era preocupat de creşterea efectivă a bunăstării, fiind dispus să tolereze clasa *nepmaniloT* materialmente privilegiaţi dacă activitatea lor se solda cu un câştig pentru întreaga populaţie, inclusiv pentru clasa muncitoare.

Pe parcursul acestei dezbateri, care urma să decidă soarta a milioane de indivizi, Stalin a sprijinit poziţia lui Buharin, dar fără a se identifica total cu acesta, lăsând declaraţiile ideologice pe seama lui Buharin şi Rîkov. El a retinut gafa făcută de Buharin prin invitarea ţăranilor de a se „îmbogăţi”, expresie care le-a zgâriat auzul multor comunişti, dar a considerat-o o simplă scăpare verbală, neînsemnată în comparaţie cu delictele monstruoase ale opoziţiei. Stalin nu s-a lansat foarte departe în această discuţie, dar se poate vedea că, până în 1928, între el şi Buharin nu au existat dezacorduri în materie de politică economică; repeta şi el cuvintele lui Lenin privitoare la necesitatea unei alianţe trainice cu ţărănimea mijlocie şi ataca opoziţia „stângistă” pentru „aventurism revoluţionar” şi pentru şocanta noţiune de „colonizare internă”. A avut câştig de cauză în disputa politică şi organizatorică cu opoziţia nu numai graţie poziţiei sale dominante în aparatul de partid, ci şi pentru că i-a fost uşor să arate că toţi opoziţioniştii încălcau nişte principii pe care, până nu demult, le proclamaseră sus şi tare. Nu era deloc greu de dovedit că ataşamentul lui Troţki fată de democraţie era de dată foarte recentă, iar atunci

când el şi Zinoviev s-au aliat împotriva lui Stalin, acesta se putea mulţumi să citeze insultele pe care cei doi şi le-au azvârlit unul altuia cu puţin timp mai înainte. Cât despre democraţia din sânul partidului, niciunul dintre cei care acum îi luau apărarea nu-şi putea evoca fără jenă luările de poziţie din trecut. După cum spunea Stalin la Congresul al XIV- lea, din decembrie 1925:

> Oare tovarăşii din opoziţie au uitat că pentru noi, bolşevicii, democraţia formală este un înveliş gol şi că tot ce contează sunt interesele partidului?

Câteva luni mai târziu el dădea o definiţie mai exactă a democraţiei de partid:

> Ce înseamnă democraţia internă de partid? Democraţia internă de partid înseamnă ridicarea la un nivel superior a activităţii masei membrilor de partid şi întărirea unităţii partidului, consolidarea disciplinei proletare conştiente înăuntrul partidului. *(Raportul organizaţiei de partid din Leningrad,* 1926)

Stalin nu era însă atât de imprudent, încât să vorbească despre o „dictatură de partid”, deşi nici Lenin şi nici, după cât se pare, Buharin n-au pregetat s-o facă; vorbea, în schimb, despre „dictatura proletariatului sub conducerea partidului”. La şedinţa Comitetului Executiv al Cominternului din 7 decembrie 1926 şi cu alte prilejuri el declara că Troţki, susţinând imposibilitatea construirii socialismului într-o singură ţară, invita implicit partidul să abandoneze puterea.

Istoricii troţkişti mai pritocesc încă şi acum cu regret evenimentele din anii ’20, speculând în ce fel ar fi putut Troţki să evite mutările greşite făcute atunci şi să recâştige puterea prin alianţe sau combinaţii politice de un fel sau altul. Se pare însă că niciodată după 1923 această posibilitate nu a fost una reală. Troţki ar fi putut, ce-i drept, să facă public din timp *Testamentul* lui Lenin spre a-l discredita pe Stalin, dar nu numai că nu a facut- o, ci mai apoi s-a lipsit singur de posibilitatea de a tăgădui autenticitatea *Testamentului* după ce acesta a fost publicat în străinătate. Stalin ar fi putut, eventual, să fie răsturnat în 1924, dar aceasta nu prea i-ar fi

folosit lui Troţki, întrucât era detestat de alţi lideri care nu s-au arătat dispuşi să conspire împreună cu el decât după ce ei înşişi fuseseră înlăturaţi de la putere.

în fapt, politica economică şi cea fiscală n-au rămas neschimbate de-a lungul perioadei NEP, ci au evoluat în direcţia unei presiuni crescânde asupra ţărănimii. Printre susţinătorii NEP în grupul conducător al partidului se numărau, în afară de Buharin, Rîkov, care i-a succedat lui Lenin ca premier, şi Tomski, responsabil pentru sindicate. Ambii erau bolşevici proeminenţi şi nicidecum simple marionete ale lui Stalin; de timpuriu, însă, Stalin adusese la conducere oameni ca Molotov, Voroşilov, Kalinin şi Kaganovici, care, prin ei înşişi, nu însemnau nimic şi care manifestau fată de el o obedientă totală. Nesiguranţa şi ambiguitatea politicii economice (până la urmă nici chiar entuziaştii NEP n-au putut abandona cu totul ideea „luptei de clasă la sate") au condus spre un impas din care nu se putea găsi o ieşire satisfăcătoare. Concesiile substanţiale făcute ţărănimii în 1925 au dus la o creştere a producţiei agricole, dar în 1927 recolta de cereale nu atingea încă nivelul de dinainte de 1914, în timp ce cererea de alimente creştea odată cu progresul industriei şi al urbanizării. Micile gospodării ţărăneşti nu puteau oferi cantităţi însemnate de cereale, iar chiaburii nu se arătau nici ei grăbiţi să vândă de vreme ce nu prea aveau ce să cumpere cu banii primiţi. Aşa se face că, în *1927,* Stalin a decis să adopte măsuri extreme de confiscare şi constrângere. La început, Buharin a aprobat această politică şi şi-a revizuit propriul program în direcţia unei mai mari planificări, a unor investiţii mai mari în industria grea, a unui grad mai mare de intervenţie a statului pe piaţă şi, finalmente, a unei „ofensive" împotriva chiaburilor. Aceasta nu a fost de-ajuns pentru a mulţumi opoziţia de stânga, dar acest lucru nu prea mai conta, deoarece exponenţii ei îşi pierduseră între timp poziţiile.

Presiunea economică şi administrativă crescândă asupra ţăranilor a dus la o scădere drastică a

livrărilor şi la înrăutăţirea
situaţiei alimentare şi aşa grave. Stalin vorbea acum din ce în ce mai mult despre pericolul reprezentat de chiaburi şi despre puterea crescândă a duşmanului de clasă, deşi, până şi în februarie 1928, încă mai spunea că zvonurile despre abandonarea NEP şi lichidarea chiaburilor erau simple scorneli contrarevoluţionare. N-au trecut însă decât câteva luni înainte ca el să declare că „a venit timpul" pentru organizarea de gospodării colective la o scară de masă. La plenara din iulie a Comitetului Central el subscria la toate tezele lui Preobrajenski pe care până atunci le atacase vehement. Rusia nu putea înfăptui industrializarea decât pe calea acumulării interne; singura soluţie era fixarea preţurilor la un nivel care să-i facă pe ţărani să plătească sângeros pentru bunuri industriale. în acelaşi timp, însă, continua să susţină principiul „alianţei trainice cu ţărănimea mijlocaşă" şi să afirme că mica producţie din agricultură continua să fie o necesitate. Buharin, Rîkov şi Tomski s-au răzvrătit însă împotriva acestei politici, fiind, în consecinţă, taxaţi de Stalin drept o nouă opoziţie, de dreapta; la începutul anului 1929 el informa despre această tristă împrejurare Biroul Politic, iar curând după aceea, şi marele public. (În toamna anului 1928 făcuse în cuvântările sale o referire la „pericolul de dreapta", dar cu menţiunea că în Biroul Politic domnea unanimitatea.) Devierea de dreapta consta, potrivit explicaţiei oferite, în încetinirea industrializării, amânarea colectivizării pentru un viitor neprecizat, restabilirea deplinei libertăţi a comerţului şi dezaprobarea recurgerii la „măsuri extraordinare" – adică la rechiziţii, arestări şi constrângeri poliţieneşti – împotriva chiaburilor. Curând, se va dovedi însă că
„deviaţioniştii de dreapta" greşeau şi în evaluarea situaţiei internaţionale, credeau în stabilizarea capitalismului mondial şi refuzau să lupte împotriva stângii social-democrate.

Tot pe atunci, Stalin a ţinut o serie de cuvântări (prima în iulie 1928) în care a proclamat un nou principiu care avea să-i sporească faima de teoretician. Şi anume că, pe măsură ce comunismul

face paşi înainte, lupta de clasă şi împotrivirea exploatatorilor devin tot mai violente. În răstimpul următorilor douăzeci şi cinci de ani, această descoperire avea să stea la baza unor represiuni, persecuţii şi masacre de proporţii în Uniunea Sovietică şi în ţările supuse dominaţiei sale.

Aşa a debutat colectivizarea de masă a agriculturii sovietice, probabil cea mai amplă operaţie de război purtată de un stat împotriva propriilor cetăţeni. încercările de a folosi constrângerea cu moderaţie dovedindu-se infructuoase, Stalin a decis la sfârşitul anului 1929 să treacă la o colectivizare totală, însoţită de lichidarea în masă a „chiaburilor ca clasă”. Câteva luni mai târziu, în martie 1930, când această politică dusese deja la rezultate catastrofale – multi ţărani îsi distrugeau gránele şi îsi sacrificau vitele –, Stalin a decretat o acalmie vremelnică şi, într-un articol intitulat *Ameţeala de pe urma succesului,* a condamnat excesul de zel şi graba unora dintre oficialii partidului şi încălcarea „principiului liberului consimţământ”. Aceasta a dus la ezitări ale aparatului de partid şi poliţienesc şi, drept urmare, la auto desfiinţare a a numeroase gospodării colective. Atunci s-a revenit la politica de constrângere, ţara fiind transformată într-un infern. Sute de mii şi, în cele din urmă, milioane de ţărani, categorisiţi în mod arbitrar drept „chiaburi”, au fost deportaţi în Siberia şi în alte zone aride; revolte deznădăjduite izbucnite în unele sate au fost înăbuşite sângeros de către armată şi poliţie, iar ţara s-a scufundat în haos, foamete şi mizerie. Au fost cazuri în care locuitorii unor sate întregi au fost deportaţi sau au pierit prin inaniţie; în convoaie de masă, organizate în pripă, mii de săteni au fost daţi morţii sau au sucombat de frig şi privaţiuni; victime pe jumătate moarte bântuiau satele cerşind în zadar ajutor; s-au înregistrat şi cazuri de canibalism. Pentru a-i împiedica pe ţăranii înfometaţi să fugă la oraş, a fost introdus un sistem intern de paşapoarte, iar schimbările de domiciliu neautorizate erau pedepsite cu închisoarea. Ţăranilor nu li se eliberau deloc paşapoarte, ei fiind astfel legaţi de glie ca în cele mai grele vremuri ale şerbiei feudale, stare de

lucruri care s-a menţinut până în anii 70. Obiectivul urmărit prin distrugerea independenţei ţăranilor şi strângerea lor forţată în gospodării colective a fost crearea unei populaţii de sclavi prin a căror muncă să fie susţinută industria. Efectul imediat a fost un declin al agriculturii sovietice din care aceasta nu şi-a revenit nici până astăzi în ciuda numeroaselor măsuri de reorganizare şi reformă. În anul morţii lui Stalin, la aproape un sfert de secol după iniţierea colectivizării, producţia de cereale pe cap de locuitor se afla încă sub nivelul celei din 1913; totuşi, de-a lungul întregii acestei perioade, în ciuda mizeriei şi înfometării, mari cantităţi de produse agricole au fost exportate în diverse părţi ale lumii în beneficiul industriei sovietice. Teroarea şi oprimarea din acei ani nu pot fi îndeajuns exprimate doar prin numărul de vieţi umane pierdute, oricât de enorm a fost acesta; poate că cea mai vie imagine a ceea ce a însemnat colectivizarea o constituie cartea apărută postum a lui Vas iii Grossman, *Panta rhei.*

Mulţi sunt de părere că, prin adoptarea „noului curs” şi a politicii de colectivizare forţată, Stalin n-a făcut decât să preia programul lui Troţki şi Preobrajenski după ce, mai întâi, i-a eliminat pe aceştia. Această acuzaţie a fost formulată din capul locului de Buharin şi crezută de mulţi membri ai opoziţiei de odinioară, care s-au grăbit să-i ceară iertare lui Stalin, pe temeiul că acum nu mai exista între el şi ei niciun dezacord politic fundamental. Cei care, precum Radek, au reuşit să se facă iertaţi au mai continuat să lucreze un număr de ani în slujba statului, deşi, până la urma, au fost şi ei suprimaţi. Mai mulţi gânditori marxişti, printre care G. Lukács şi Roy Medvedev, au văzut şi ei situaţia în aceeaşi lumină. Troţki, însă (care a fost exclus din Biroul Politic în toamna anului 1926 şi din partid un an mai târziu, fiind apoi deportat la Alma-Ata la începutul anului 1928, iar în 1929, exilat în Turcia cu acordul guvernului acestei ţări), nu a împărtăşit punctul de vedere că linia politică a lui Stalin ar fi fost identică cu a sa. Birocraţia stalinistă, scria el, a fost într-adevăr forţată de presiunea opoziţiei să adopte obiective de stânga, dar le-a aplicat într-un mod

brutal şi oportunist. Opoziţia a fost adepta colectivizării, nu însă a constrângerii de masă; chiaburii ar fi trebuit îngrădiţi şi combătuţi cu „mijloace economice”. Aceasta a fost şi poziţia adoptată ulterior de discipolii lui Troţki.

Această susţinere însă nu prea stă în picioare. Troţki, ce-i drept, nu a vorbit niciodată despre colectivizare forţată, nu a facut-o nici Stalin. Oricine ar cunoaşte istoria acelor ani doar din cuvântările şi articolele lui Stalin ar trage concluzia că ţăranii s-au bulucit în gospodării colective de dragul unei vieţi mai bune, că „revoluţia de sus” a fost salutată cu neţărmurită bucurie şi că de pe urma măsurilor dure n-au avut de suferit decât un pumn de sabotori incorigibili, duşmani ai poporului muncitor şi ai guvernului, care exprima în mod infailibil interesele poporului. Adevărul e că Stalin a pus în aplicare programul opoziţiei cu singurele mijloace care-i stăteau la îndemână. Toate stimulentele economice sugerate de opoziţie au fost încercate înainte ca Stalin să recurgă la constrângerea făţişă. Stimulentele fiscale şi prin mecanismul preţurilor, precum şi o politică de teroare limitată, fuseseră aplicate în cei doi ani precedenţi, singurul efect fiind însă scăderea livrărilor de cereale şi probabilitatea ca ele să scadă pe viitor şi mai mult. Nu mai rămâneau alte măsuri de presiune economice, încât trebuia optat între două alternative: fie revenirea totală la NEP şi îngăduirea comerţului liber, mizând pe ipoteza că piaţa va face să crească producţia şi oferta de alimente, fie continuarea liniei, iniţiată deja, de eliminare totală a ţărănimii independente prin folosirea în masă a armatei şi a terorii poliţieneşti. Optând pentru această din urmă linie, Stalin a dat curs cererilor stângii în singurul mod fezabil.

De ce a facut-o? Prima alternativă nu era exclusă de vreo „lege a istoriei”, după cum nici adoptarea celei de a doua nu era impusă de vreo fatalitate. Cu toate acestea, exista în sistemul sovietic o logică ce acţiona puternic în direcţia pentru care s-a optat în fapt. Ideologia în vigoare era incomparabil mai consonantă cu o economie aservită bazată pe teroare

decât cu revenirea la relaţii de piaţă, fie acestea şi sub controlul statului. Cât timp majoritatea populaţiei era economiceşte mai mult sau mai puţin independentă de stat şi chiar ţinea într-o anumită măsură statul în dependenţă faţă de ea, idealul dictaturii indivizibile nu putea fi pe deplin realizat. Potrivit doctrinei marxist-leniniste însă, socialismul nu putea fi construit decât de o putere politică şi economică total centralizată. Abolirea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie era ţelul suprem al omenirii şi principala îndatorire a celui mai înaintat sistem din lume. Marxismul oferea perspectiva contopirii sau unificării societăţii civile cu statul prin dictatura proletariatului, iar singura cale spre o astfel de unitate erau lichidarea tuturor formelor spontane de viaţă politică, economică şi culturală şi înlocuirea lor cu forme impuse de stat. Stalin transpunea, astfel, în practică marxism-leninismul în singurul mod posibil: consolidând dictatura sa asupra societăţii, distrugând toate legăturile sociale neimpuse de stat şi toate clasele, inclusiv clasa muncitoare însăşi. Acest proces, firește, nu sa înfăptuit peste noapte. El a necesitat, mai întâi, subjugarea politică a clasei muncitoare, iar apoi şi a partidului; toate nucleele posibile de rezistenţă trebuiau zdrobite, iar proletariatul trebuia lipsit de toate mijloacele de autoapărare. Partidul a fost capabil să facă acest lucru pentru că la instalarea puterii sale a fost susţinut de o mare parte a proletariatului. La mijloc nu era doar, aşa cum subliniază I. Deutscher, faptul că vechea clasă muncitoare, conştientă politic şi călită în bătălii, fusese decimată de Războiul Civil şi că ruina şi mizeria postbelice duseseră la o stare de apatie şi oboseală. Succesul partidului s-a datorat şi folosirii în două feluri a perioadei în care el a beneficiat de sprijinul proletariatului. în primul rând, el i-a promovat pe cei mai capabili membri ai clasei muncitoare în poziţii privilegiate din aparatul de stat, transformându-i astfel într-o nouă clasă dominantă; iar în al doilea rând, a nimicit toate formele existente de organizare a clasei muncitoare, îndeosebi partidele socialiste şi sindicatele, şi le-a barat

muncitorilor accesul la mijloacele materiale de resuscitare a unor astfel de organizaţii. Toate aceste lucruri au fost făcute într-o etapă timpurie şi cu o reuşită deplină, în felul acesta, clasa muncitoare a fost paralizată, iar mai apoi nu doar oboseala, ci şi progresul rapid al totalitarismului a împiedicat-o să poată întreprinde vreo acţiune eficientă, în pofida unor deznădăjduite încercări sporadice. Se poate spune în acest sens despre clasa muncitoare din Rusia că şi-a creat singură propriii despoţi, indiferent care a fost originea de clasă a acestora luaţi individual. La fel, intelectualitatea a lucrat timp de mulţi ani în mod inconştient la propria-i distrugere prin şovăieli şi abdicare în faţa şantajului continuu exercitat asupra ei de extrema stângă.

S-a împlinit astfel profeţia menşevicilor, care, în 1920, comparau vajnica lume nouă anunţată de Troţki cu zidirea piramidelor de către sclavii egipteni. Din mai multe motive, Troţki nu era omul potrivit să-şi ducă la îndeplinire propriul program; Stalin a fost Troţki *in actu.*

Noua linie politică a însemnat prăbuşirea lui Buharin şi a aliaţilor săi. La începutul controversei, dreapta deţinea încă poziţii politice solide şi se bucura de un sprijin larg în partid; curând, s-a vădit însă că toate atuurile ei nu însemnau nimic în comparaţie cu puterea secretarului general. „Devierea de dreapta” a devenit principala ţintă a atacurilor lui Stalin şi ale acoliţilor săi. Buharinişti – ultimul grup opoziţionist din partid care milita pentru nişte principii de guvernare, şi nu doar pentru putere personală – au fost scoşi în 1929 din toate posturile pe care le ocupau în aparatul de stat. Aceasta nu însemna însă câtuşi de puţin că, implicit, ar fi reintrat în graţiile lui Stalin opoziţia de stânga. Niciun membru al acesteia din urmă nu a fost repus în postul deţinut mai înainte, deşi pe câţiva dintre ei Stalin i-a păstrat în funcţii minore; capabilul Radek, de pildă, a fost păstrat timp de câţiva ani ca panegirist al partidului. Buharinişti n-au îndrăznit să apeleze la opinia publică din afara partidului, întocmai cum n-au facut-o nici stângişti (deşi, pe vremea lor, existaseră mai multe posibilităţi de a o

face). Ei n-au îndrăznit nici măcar să organizeze o activitate „fracţionistă”; nu trecuse, în fond, decât puţin timp de la episodul luptei cu Troţki şi Zinoviev, în care ei înfieraseră fractionismul şi exaltaseră unitatea partidului. Cât despre principiul conducerii unipartinice, el nu era contestat nici de opoziţia de stânga, nici de cea de dreapta. Toţi erau prizonierii propriei lor doctrine şi ai propriului trecut; toţi contribuiseră la crearea aparatului de represiune care acum îi zdrobea. încercarea disperată a lui Buharin de a forma o ligă cu Kamenev nu a fost mai mult decât o jalnică încheiere a carierei sale. în noiembrie 1929, deviaţionişti au făcut un act public de pocăinţă, însă nici măcar aceasta nu i-a salvat. Victoria lui Stalin era completă; colapsul opoziţiei buhariniste însenina triumful autocraţiei în partid şi în ţară. în decembrie 1929, aniversarea celor cincizeci de ani de viata ai lui Stalin a fost celebrată ca un eveniment istoric major, marcând debutul „cultului personalităţii”. Profeţia din 1903 a lui Troţki se adeverea: conducerea de către partid devenise conducere de către Comitetul Central, iar aceasta din urmă devenise tiranie personală a unui dictator.

Distrugerea ţărănimii sovietice, care reprezenta trei sferturi din populaţie, a fost un dezastru nu doar material, ci şi moral pentru întreaga ţară. Zeci de milioane de oameni au fost aduşi într-o stare de semirobie, iar alte milioane de oameni au fost folosiţi ca executanţi ai acestui proces. întregul partid a devenit o organizaţie de torţionari şi asupritori; nimeni nu era inocent şi toţi comuniştii au fost complici la constrângerea exercitată asupra societăţii. în acest fel, partidul a dobândit un nou gen de unitate morală, s-a angajat pe o cale de pe care nu mai exista întoarcere.

Tot atunci, ceea ce rămăsese din cultura sovietică independentă şi din intelectualitatea care o reprezenta a fost sistematic nimicit: regimul intra în etapa consolidării definitive.

Destinul personal al lui Buharin între 1929 şi asasinatul judiciar comis asupra lui în 1938 n-a avut nicio urmare asupra istoriei Uniunii Sovietice sau a

marxismului. După debarcare, el a lucrat o vreme ca director de cercetare la Consiliului Economic Suprem, publicând ocazional articole în care când şi când încerca – după cum arată Stephen E Cohen în excelenta biografie pe care i-a scris-o – câte o discretă notă critică. A rămas membru al Comitetului Central, iar în 1934, după o nouă retractare publică, a devenit redactor al ziarului Izvestia. La Congresul scriitorilor din vara aceluiaşi an a rostit o cuvântare care, pentru acel timp, putea fi considerată „liberală”, iar în 1935 a fost preşedinte efectiv al comisiei care a redactat noua constituţie sovietică. Acest document, promulgat în 1936 şi rămas în vigoare până în 1977, este, în principal, dacă nu integral, opera lui Buharin. Arestat în februarie 1937, Buharin a fost condamnat la moarte în ultima din seria de monstruoase înscenări judiciare ale momentului. Biograful său îl numeşte „ultimul bolşevic”, caracterizare potrivită sau nu în funcţie de înţelesul pe care i-l dăm acestei sintagme. Ea i se potriveşte dacă prin „bolşevic” înţelegem pe cineva care accepta toate principiile noii orânduiri – puterea nelimitată a partidului unic, „unitatea” înăuntrul partidului, o ideologie care le exclude pe toate celelalte, dictatura economică a statului – şi care credea că sunt posibile, în acest cadru, evitarea despotismului exercitat de o oligarhie sau de un individ, guvernarea fără folosirea terorii şi prezervarea valorilor ce fuseseră proclamate de bolşevici în cursul luptei pentru cucerirea puterii, adică guvernarea de către poporul muncitor sau de către proletariat, libera dezvoltare culturală şi respectul faţă de artă, stiintă şi tradiţiile naţionale. Dar, dacă „bolşevic” înseamnă toate acestea, atunci înseamnă pur şi simplu un ins incapabil să tragă concluziile logice din propriile sale premise. Dacă, pe de altă parte, ideologia bolşevică nu se rezumă la atare generalităţi, ci presupune şi acceptarea consecinţelor inevitabile ale propriilor principii, atunci Stalin avea dreptate să se mândrească de a fi fost cel mai consecvent dintre toti bolşevicii şi leninişti.

II

CONTROVERSELE TEORETICE DIN SÂNUL MARXISMULUI SOVIETIC ÎN ANII ’20

1. *Climatul intelectual şi politic*

După cum am văzut, anii NEP dintre 1921 şi 1929 n-au fost câtuşi de puţin o perioadă de libertate în sfera intelectuală. Dimpotrivă, arta, literatura, filosofía şi ştiinţele umaniste au fost supuse unei presiuni crescânde. Totuşi, şi în aceste domenii anii de colectivizare care au urmat au constituit un punct de cotitură, care poate fi definit în următorii termeni. În cursul perioadei NEP, scriitorilor şi artiştilor li se cerea să dovedească loialitate faţă de regim şi nu le era permis să creeze opere antisovietice, dar între aceste limite erau îngăduite şi au şi existat în fapt o diversitate de tendinţe. În artă şi literatură nu erau impuse canoane exclusiviste; era îngăduită experimentarea, iar proslăvirea directă a regimului sau a conducătorului său nu era o condiţie *sine qua non* a publicării. În filosofic, marxismul deţinea supremaţia, dar încă nu fusese codificat şi nici nu era clar în toate privinţele în ce consta „adevăratul” marxism. Drept urmare, continuau să se poarte controverse şi existau marxişti convinşi care căutau în mod sincer să descopere ce anume era consonant cu marxismul şi ce nu. În plus, filosofii din anii ’20, deşi n-au lăsat opere de mare importanţă, au fost nişte oameni cu formaţie intelectuală „normală” şi care, deşi loiali regimului, nu erau temători în legătură cu modul în care acesta putea reacţiona la

speculaţiile lor.

Timp de câţiva ani au continuat să funcţioneze şi edituri private. În 1918—1920 mai erau încă publicate scrieri nemarxiste – de pildă, ale lui Berdiaev, Frank, Los ski, Novgorodţev şi Askoldov – şi au continuat să apară şi unul-două periodice nemarxiste, precum Mîsl i Slovo şi Mîsl. De aici se vede cât de neîntemeiat a fost argumentul de mai târziu, cum că represiunea s-a dovedit necesară din pricina ameninţării acute la adresa puterii sovietice. Anii de relativă libertate culturală au fost tocmai cei ai Războiului Civil, când regimul a fost primejduit în mult mai mare măsură decât după aceea. (Tot aşa, o oarecare relaxare pe tărâmul culturii a avut loc în 1941 şi imediat după aceea, când era în joc însăşi soarta ţării.) în 1920, însă, catedrele universitare de filosofie au fost desfiinţate, iar în 1922, toti filosofii nemarxisti, inclusiv cel menţionaţi adineauri, au fost expulzaţi din ţară.

în anii ’20 arta şi literatura au fost marcate de numeroase

>

realizări de valoare. Scriitori eminenti care s-au identificat cu Revoluţia i-au dat acesteia autenticitate în opera lor; printre ei, sau numărat tinerii Fadeev, Pilniak, Maiakovski, Esenin, Artiom Vesiolîi şi Leonov. Creativitatea lor este o dovadă că Revoluţia nu a fost o simplă lovitură de stat, ci o explozie de forţe prezente cu adevărat în societatea rusă. în aceşti ani au fost însă activi şi scriitori care nu agreau defel sistemul sovietic, precum Pasternak, Ahmatova şi Zamiatin. În anii ’30, toate acestea aveau să ia sfârşit. Este, de fapt, greu de spus dacă în perioada de atunci era mai prudent să te identifici cu Revoluţia sau să fii o „rămăşiţă burgheză”. Mulţi autori aparţinând primului grup au fost ucişi (Babei, Pilniak, Vesiolîi) ori s-au sinucis (Maiakovski, Esenin); dintre ceilalţi, unii, ca Mandelstam, au murit în lagăre de concentrare, pe când alţii au supravieţuit anilor de persecuţie şi aprige suferinţe (Ahmatova, Pasternak) sau au reuşit să emigreze (Zamiatin). Cei care au devenit panegirişti ai tiraniei lui Stalin (Fadeev, Şolohov, Oleşa, Gorki) şi-au

sacrificat, cu timpul, talentul.

Primii ani de după Războiul Civil au cunoscut un avânt în toate formele culturii. Numele unor mari producători şi regizori – Meyerhold, Pudovkin, Eisenstein – aparţin istoriei mondiale a teatrului şi cinematografiei. Curentele la modă occidentale, îndeosebi cele aparţinând mai mult sau mai puţin avangardei, au fost îmbrăţişate cu promptitudine şi fără teama de consecinţe. Adepţi sovietici ai lui Freud, precum ED. Iermakov, au pus accentul pe aspectele materialiste şi deterministe ale psihanalizei; Troţki însusi a manifestat un interes binevoitor fată de freudism. Scrieri behavioriste ale lui J.B. Watson au fost traduse şi publicate în limba rusă. Nu existau încă atacuri ideologice împotriva noilor evoluţii din ştiinţele naturii. Teoria relativităţii a fost întâmpinată favorabil de comentatori, care au susţinut că ea confirma materialismul dialectic învederând că timpul şi spaţiul sunt forme de existenţă ale materiei. Au fost salutate, de asemenea, tendinţele „înaintate” din pedagogie, îndeosebi accentul pus de Dewey pe „şcoala liberă”, în opoziţie cu disciplina şi autoritatea; în acelaşi timp, unii, ca, de pildă, Viktor M. Şulghin, avansau teza că în comunism va avea loc „dispariţia treptată” a şcolilor, teză care, în fond, nu era ireconciliabilă cu doctrina lui Marx potrivit căreia toate instituţiile vechii lumi – statul, armata, şcoala, naţiunea şi familia – erau sortite să dispară. Vederi ca acestea exprimau un naiv spirit avangardist al comunismului, care, nu peste multă vreme, va cunoaşte şi el soarta „dispariţiei treptate”. Adepţii săi erau convinşi că sub ochii lor lua fiinţă o lume nouă, în care instituţii şi tradiţii perimate, culte, tabuuri şi idoli de tot felul urmau să se prăbuşească în faţa puterii triumfătoare a Raţiunii; lumea proletară, aidoma unui nou Prometeu, inaugura o nouă eră a umanismului. Fervoarea lor iconoclastă exercita atracţie asupra multor intelectuali occidentali aparţinând avangardei literare sau artistice, precum suprarealiştii francezi, care vedeau în comunism întruchiparea politică a propriei lor lupte împotriva tradiţiei, academismului, autorităţii şi a trecutului în general. Atmosfera

culturală din Rusia acelor ani avea o alură adolescentină, comună tuturor perioadelor revoluţionare: credinţa că viaţa abia începe, că viitorul e neţărmurit şi că omenirea se dezbată de cătuşele trecutului.

Noul regim a făcut energice eforturi de stârpite a analfabetismului şi promovare a educaţiei. Şcolile urmau curând a fi folosite pentru îndoctrinare ideologică, iar întregul sistem de învăţământ a cunoscut o extindere fără precedent. Pretutindeni luau fiinţă universităţi, dar cifrele arată că multe dintre ele nu au avut viaţă lungă: înainte de război, în Rusia existaseră 97 de aşezăminte universitare, în 1922, erau 278, dar în 1926 numărul acestora se redusese la jumătate (138). În acelaşi timp, au fost înfiinţate „facultăţi muncitoreşti” *(rabfakî),* destinate pregătirii expeditive a muncitorilor pentru învăţământ superior. Iniţial, politica culturală sovietică, de care se ocupa Lunacearski, se mulţumea cu obiective limitate. Era imposibil ca din instituţiile academice să fie îndepărtaţi peste noapte toţi oamenii de ştiinţă şi profesorii „burghezi”, pentru că aceasta ar fi însemnat sfârşitul învăţământului şi al vieţii academice. Din capul locului universităţile au fost mai expuse presiunii politice decât Academia şi institutele de cercetare, ceea ce este valabil şi în prezent: controlul este, în mod firesc, mai puţin riguros asupra organismelor care nu se ocupă în mod nemijlocit de formarea tinerilor. În anii ’20, Academia de Ştiinţe şi-a păstrat un grad considerabil de autonomie, pe când universităţile şi-au pierdut-o mai de timpuriu, organele lor conducătoare fiind împănate cu reprezentanţi ai Comisariatului pentru învăţământ şi cu activişti de partid din facultăţile muncitoreşti. Au fost numiţi la catedre oameni de încredere fără calificări academice; recrutarea studenţilor era supusă unor criterii de clasă prin care era blocat accesul celor cu origine „burgheză”, adică al copiilor din familii de intelectuali sau din clasa de mijloc. Accentul era pus pe învăţământul „vocaţional”, în opoziţie cu vechea idee de universitate „liberală”, cu

un curriculum îndeajuns de flexibil; obiectivul urmărit era împiedicarea formării de intelectuali în sensul vechi, adică a unei categorii de oameni care nu se mulţumea să-şi practice doar profesia, ci dorea să-şi lărgească orizontul, să dobândească o cultură cuprinzătoare şi să-şi formeze opinii proprii în chestiuni de interes general. Educarea „noii intelectualităţi” urma a se limita pe cât posibil la calificări strict profesionale. Principiile promovate până în ziua de astăzi au fost introduse de foarte timpuriu; totuşi, intensitatea presiunii politice n-a fost aceeaşi în toate domeniile. La început, n-au existat practic niciun fel de constrângeri în privinţa conţinutului ştiinţelor naturii, iar în ştiinţele umaniste, constrângerile au fost maxime în domeniile ideologic sensibile: filosofia, sociologia, dreptul şi istoria modernă. În anii ’20 mai era încă permisă apariţia de lucrări nemarxiste de istorie a antichităţii, a Bizanţului sau a vechii Rusii.

Cât despre popoarele neruse din statul sovietic, chiar daca, foarte curând, „dreptul la autodeterminare” proclamat pentru ele avea să se dovedească (aşa cum prezisese Lenin) o simplă bucată de hârtie, între timp li s-a acordat beneficiul învăţământului general în propria lor limbă, iar rusifîcarea nu a fost la început un factor semnificativ. Una peste alta, deşi, în mod inevitabil, nivelul general al învăţământului a avut de suferit destul de mult, noul regim a izbutit, pentru prima oară în istoria Rusiei, să instituie un sistem şcolar accesibil tuturor.

În cursul primului deceniu de putere sovietică, universităţile au fost dominate în mare măsură de cadre didactice de tip vechi, chiar dacă anumite facultăţi – în special cele de istorie, filosofic şi drept – au fost total „restructurate” sau închise. În vederea formării de noi cadre tehnice şi spre a stimula răspândirea doctrinei ortodoxe, autorităţile au creat două instituţii cu profil de partid: Institutul Profesorilor Roşii (1921), menit să formeze cadre ce urmau să înlocuiască vechea intelectualitate din universităţi, şi, puţin mai înainte, Academia Comunistă din Moscova. Aceste două instituţii au

fost sprijinite de Buharin cât timp a rămas la putere şi au fost de mai multe ori epurate de deviaţionişti „de stânga” şi „de dreapta”; mai apoi, au fost desfiinţate, după ce partidul a dobândit controlul deplin asupra tuturor instituţiilor academice şi n-a mai avut nevoie de o
pepinieră specială de unde să le furnizeze acestora cadrele necesare. O altă creaţie din aceeaşi vreme a fost Institutul „Marx— Engels”, care studia istoria marxismului şi care a inaugurat o excelentă ediţie critică a operelor lui Marx şi Engels (ediţia M.E.G.A.). Directorul acestui institut, D.B. Riazanov, a fost destituit din funcţie în anii ’30, ca, practic, toţi intelectualii marxişti autentici, şi probabil că a căzut victimă epurărilor, deşi, potrivit unei alte versiuni, ar fi murit de moarte naturală la Saratov, în 1938.

Principalul istoric marxist din anii ’20 a fost Mihail N. Pokrovski, eminent om de ştiinţă şi prieten al lui Buharin. El a fost timp de câţiva ani comisar-adjunct pentru învăţământ în subordinea lui Lunacearski şi primul director al Institutului Profesorilor Roşii. El a predat istoria în stil marxist, străduindu-se să arate că analiza detaliată confirma în mod invariabil tezele generale ale marxismului: rolul hotărâtor al tehnologiei şi al conflictelor de clasă, importanţa secundă a individualităţii în procesul istoric şi doctrina că toate popoarele trec în esenţă prin aceleaşi stadii de evoluţie. Pokrovski a scris o istorie a Rusiei mult
admirată de Lenin şi a avut norocul să moară în 1932, înaintea marilor epurări. Ulterior, vederile sale au fost etichetate drept eronate, iar el a fost acuzat de tăgăduirea „obiectivităţi!” ştiinţei istorice, de pildă prin spusa sa, deseori citată, că istoria nu este altceva decât politică proiectată asupra trecutului. El a fost, totuşi, un istoric veritabil şi care, spre deosebire de promotorii partinici ai „obiectivităţii istorice”, cernea cu conştiinciozitate datele şi mărturiile. Acuzaţiile formulate împotriva sa şi a şcolii sale erau legate în principal de influenţa crescândă a naţionalismului în ideologia de stat şi de cultul lui Stalin ca autoritate supremă în domeniul istoriei; Pokrovski, pretindeau detractorii săi, vădea

„lipsă de patriotism”, iar cercetările sale subestimau rolul lui Lenin şi Stalin. Acuzaţia era adevărată în sensul că Pokrovski nu proslăvea cuceririle Rusiei aşa cum ajunsese să fie *de rigueur* mai târziu şi nu exalta virtuţile şi pretinsa superioritate generală ale poporului rus.

Istoria partidului era, fireşte, supusă de la bun început celui mai strict control. Totuşi, timp de mulţi ani, nu a existat o unică versiune oficială; o asemenea versiune apare, în fapt, abia odată cu publicarea *Cursului scurt,* în 1938, iar cât timp a continuat lupta fracţionistă, fiecare grup prezenta istoria partidului în lumina cea mai favorabilă sieşi. Troţki a lansat o versiune a Revoluţiei, Zinoviev, o alta. Au apărut diverse manuale, toate scrise, fireşte, la ordin, de activişti sau istorici de partid (de exemplu, A.S. Bubnov, V.I. Nevski, N.N. Popov), dar nu cu exact acelaşi conţinut. Pentru unii, versiunea cea mai autorizată era cea a lui E. laroslavski, publicată pentru prima dată în 1923 şi apoi revizuită de câteva ori în concordanţă cu schimbările de putere dintre lideri. În cele din urmă, ea a fost înlocuită de o lucrare colectivă coordonată de laroslavski, dar, în ciuda tuturor străduinţelor, s-a constatat că şi aceasta suferea de „grave erori”, adică nu era suficient de laudativă la adresa lui Stalin. în fapt, istoria partidului a fost degradată la statutul de armă politică mai devreme decât orice altă ramură a disciplinei istorice; de la bun început, manualele de istoria partidului nu erau decât manuale de autoelogiere. De menţionat, totuşi, că în anii ’20 au fost publicate materiale valoroase în acest domeniu, în principal sub formă de memorii şi de contribuţii în reviste de specialitate.

Cel mai reputat expert sovietic în teoria dreptului şi în drept constituţional în anii ’20 a fost Evgheni B. Paşukanis (1890— 1938), care a pierit apoi, ca mulţi alţii, în timpul marilor epurări. El a fost şeful secţiei de studii juridice de la Academia Comunistă, iar cartea sa, intitulată *Teoria generala a dreptului şi marxismul* (publicată şi în traducere germană, în 1929), este considerată tipică pentru ideologia sovietică din acea perioadă. În carte se susţinea că

nu numai sistemele particulare schimbătoare de norme juridice, ci însăşi forma dreptului, adică fenomenul juridic în ansamblu, este un produs al relaţiilor sociale fetişizate şi, ca atare, în forma sa evoluată, o manifestare istorică proprie epocii producţiei de mărfuri. Dreptul a fost creat ca instrument de reglementare a schimbului de bunuri, fiind apoi extins şi la alte tipuri de relaţii dintre persoane. De unde rezultă că, potrivit teoriei marxiste, în societatea comunistă dreptul va dispărea cu necesitate, întocmai ca statul şi alte creaţii ale fetişismului mărfii. Dreptul sovietic în vigoare arată prin chiar existenţa sa că ne aflăm într-o perioadă de tranziţie, în care clasele nu au fost încă abolite şi în care, inevitabil, sunt încă prezente rămăşiţe ale capitalismului. Nu poate exista o formă de drept specifică societăţii comuniste, deoarece relaţiile personale din această societate nu vor mai fi mediate de categorii juridice.

Teoria lui Pasukanis era într-adevăr solid ancorată în doctrina lui Marx şi în concordanţă cu interpretarea acesteia, avansată pe atunci de Lukăcs şi Korsch; pe de altă parte, social-democraţi ca Renner şi Kautsky considerau dreptul un instrument permanent de reglementare a relaţiilor dintre indivizi. Potrivit argumentării dezvoltate de Lukács în analiza reificării, din filosofia socială a lui Marx decurge că dreptul e o formă în care se manifestă caracterul reifîcat şi fetişizat al relaţiilor personale în societatea dominată de schimbul de mărfuri. Atunci când viata socială va reveni la forma ei nemediată, oamenii nu vor mai fî nevoiţi şi nici nu vor putea să intre în relaţii reciproce prin intermediul unor reguli de drept abstracte; după cum sublinia Paşukanis, raporturile juridice îi reduc pe indivizi la categorii juridice abstracte. Dreptul este, aşadar, un aspect al societăţii burgheze, în care toate asocierile personale îmbracă o formă reificată, iar indivizii sunt simple marionete acţionate de nişte forţe impersonale: cele ale valorii de schimb în procesele economice, iar în societatea politică, cele exprimate prin reguli juridice.

Concluzii similare erau trase din teoria marxistă şi

de un alt teoretician al dreptului din anii ’20, Piotr L Stucika, potrivit căruia dreptul ca atare este un instrument al luptei de clasă şi există în mod necesar atât timp cât se menţine antagonismul de clasă; în societatea socialistă el este un instrument de înăbuşire a rezistenţei claselor ostile, iar în societatea fără clase, va înceta să mai fîe necesar. Reprezentant al Letoniei în Comintern, Stucika a fost timp de mulţi ani ofiţer al poliţiei secrete sovietice.

în literatură şi în alte domenii mai puţin sensibile politic decât istoria partidului, conducătorii statului şi ai partidului nu vedeau îndeobşte nimic rău în a permite un anumit pluralism în limitele loialităţii generale faţă de regim. Nici Lenin, nici Troţki sau Buharin n-au căutat să încorseteze literatura. Lenin şi Troţki aveau gusturi personale de modă veche şi nu agreau literatura avangardistă sau proletcultismul; Buharin avea oarecare simpatii proletcultiste, însă Troţki, care a publicat mai multe articole pe teme literare, spunea în mod direct că nu exista şi nu putea să existe o „cultură proletară”. Proletariatul, argumenta el, nu putea produce în prezent nicio cultură, deoarece nu era educat; cât despre viitor, societatea socialistă n-avea să creeze niciun fel de cultură de clasă, ci doar va ridica la niveluri superioare totalitatea culturii umane. Dictatura proletariatului nu era decât o etapă scurtă, tranzitorie, după care va urma societatea fără clase, o societate de supraoameni, dintre care fiecare va putea deveni, din punct de vedere intelectual, egalul lui Aristotel, Goethe sau Marx, în viziunea lui Troţki, era greşit ca vreun stil literar particular să fie canonizat sau ca forme ale creaţiei să fie etichetate drept progresiste sau reacţionare, indiferent de conţinutul lor.

Impunerea unor modele uniforme în artă şi literatură şi transformarea acestora în mijloace de proslăvire a statului, a partidului şi a lui Stalin au fost o consecinţă firească a dezvoltării totalitarismului; la aceasta a contribuit însă într-o măsură considerabilă şi intelectualitatea creatoare sau cel puţin o mare parte din ca. De-a lungul perioadei în care încă mai exista competiţie între

diverse scoli literare şi artistice şi acestea erau tolerate cu condiţia de a fi în general loiale regimului, aproape fiecare dintre ele apela la sprijinul partidului împotriva rivalilor săi, mai ales în domeniul literaturii şi în cel al teatrului. În felul acesta, scriitorii şi alţii care căutau să obţină o poziţie de monopol pentru vederile lor acceptau şi încurajau nefastul principiu că autorităţile de partid şi de stat erau chemate să permită sau să interzică o formă de artă sau alta. Distrugerea culturii sovietice a fost în parte şi opera propriilor ei reprezentanţi. Au existat însă şi excepţii. De exemplu, şcoala „formalistă" din critica literară a înflorit în anii '20, fiind respectată ca o importantă tendinţă umanistă; ea a fost condamnată la sfârşitul acelui deceniu, dar câţiva dintre exponenţii ei au refuzat să se plece în faţa constrângerilor şi sancţiunilor politice şi a trebuit să fie reduşi la tăcere cu forţa. E un lucru notabil că, graţie acestei tenacităţi a lor, formalismul a continuat să existe ca un curent subteran, reapărând la suprafaţă douăzeci şi cinci de ani mai târziu, în cursul dezgheţului parţial de după moartea lui Stalin, ca o mişcare intelectuală viguroasă şi nepătată, deşi, firește, unii dintre liderii săi muriseră între timp din cauze naturale sau altminteri.

Anii '20 au fost şi o perioadă a „noii morale proletare", termen ce semnifica un număr de schimbări planificate sau spontane, nu toate în aceeaşi direcţie. Pe de o parte, a existat o luptă continuă împotriva „prejudecăţilor burgheze", iar aceasta nu era ceva specific marxist, ci o reflectare a vechii tradiţii revoluţionare ruse. Ea şi-a aflat expresie, de pildă, în relaxarea formelor juridice privitoare la familie: căsătoria şi divorţul au devenit nişte formalităţi expeditive, deosebirea dintre copiii legitimi şi bastarzi a fost abolită, avortul nu mai era restricţionat în niciun fel. Printre revoluţionari, libertatea sexuală era o regulă, aşa cum Aleksandra Kollontay preconizase de mult pe plan teoretic şi cum se poate vedea în romanele sovietice din această perioadă. Guvernanţii priveau cu ochi buni aceste schimbări dat fiind că ele tindeau să slăbească influenţa părintească şi să faciliteze

monopolul statului în educaţie. Propaganda oficială încuraja toate formele de educaţie colectivă, chiar şi a copiilor de cea mai fragedă vârstă, iar legăturile de familie erau adesea privite ca nefiind decât una dintre „rămăşiţele burgheze”; copiii erau învăţaţi să-şi spioneze părinţii şi să-i denunţe, fiind recompensaţi pentru astfel de gesturi. Însă, atât aici, cât şi în alte aspecte ale vieţii, cum erau şcoala şi armata, aveau să survină mai târziu schimbări în concepţia oficială. Idealurile radicale şi iconoclaste propovăduite în primii ani revoluţionari au fost abandonate toate, cu excepţia celor care ajutau statul să exercite un control absolut asupra individului. Drept urmare, ideea educaţiei colective şi a reducerii la minimum a autorităţii părinteşti şi-a păstrat valabilitatea, dar s-a pus capăt metodelor educaţionale „progresiste” menite să promoveze iniţiativa şi independenţa. Disciplina riguroasă a redevenit regula şi, sub acest aspect, şcolile sovietice difereau de cele ţariste doar prin accentul incomparabil mai mare pus pe îndoctrinare. Cu timpul, a recâştigat teren etica sexuală puritană. Dintre sloganuri, primul abandonat a fost cel privitor la democratizarea armatei. în timpul Războiului Civil, Troţki a conştientizat pe deplin ca o armată eficientă are nevoie de o disciplină absolută, de o ierarhie strictă şi de un corp de ofiţeri profesionist; visurile despre o armată populară bazată pe fraternitate, egalitate şi zel revoluţionar au fost curând recunoscute ca utopice.

Statul a purces din capul locului şi la anihilarea influenţei bisericii şi a religiei, în vădită concordanţă cu doctrina marxistă, precum şi cu obiectivul statului de a distruge orice educaţie independentă. Am văzut deja că, deşi regimul sovietic proclamase separarea între biserică şi stat, el n-a reuşit niciodată şi nici nu putea reuşi să facă din acest principiu o realitate, pentru că ar fi însemnat să se dezintereseze cu totul de vederile religioase ale cetăţenilor şi să le asigure acestora drepturi egale indiferent dacă aparţineau vreunei biserici sau niciuneia, iar biserica şi statul să fie recunoscute ca subiecte de drept privat. Odată însă ce statul devenise apanajul partidului, cu

filosofia sa antireligioasă, o asemenea separaţie era imposibilă. Ideologia partidului devenise ideologie de stat, toate formele vieţii religioase fiind implicit considerate activităţi antistatale. Separarea bisericii de stat înseamnă că ateii şi credincioşii sunt egali în drepturi şi că aceştia din urmă au aceleaşi şanse de exercitare a puterii ca membrii de partid atei. Este suficient să enunţi un astfel de principiu pentru a-ti da seama cât este de absurd în condiţiile sovietice. Un stat care şi-a proclamat de la bun început adeziunea la o fîlosofie sau ideologie de bază din care deriva legitimitatea lui nu putea fi neutru faţă de religie. Drept urmare, în cursul anilor ’20, biserica a fost persecutată şi împiedicată să propovăduiască creştinismul, deşi în diferiţi ani intensitatea procesului a cunoscut variaţii. Regimul a izbutit să convingă o parte a ierarhiei bisericeşti să cedeze teren – nefacând, la rândul său, niciun fel de concesii, încât nu prea se poate vorbi de compromis iar către sfârşitul anilor ’20, după ce mulţi preoţi recalcitranţi fuseseră ucişi, o mare parte dintre cei rămaşi se declarau loiali şi înălţau rugăciuni pentru statul şi guvernul sovietice. Cu timpul, după nenumărate execuţii, desfiinţări de mănăstiri şi schituri, exproprieri şi lipsiri de drepturi civile, biserica a ajuns o palidă umbră a ceea ce fusese odinioară. Cu toate acestea, propaganda antireligioasă a rămas până în ziua de astăzi un element important al educaţiei de partid. Liga Ateilor Militanţi, creată în 1925 sub conducerea lui laroslavski, i-a hărţuit şi persecutat în fel şi chip pe creştini şi pe alti credincioşi, fiind susţinută în acest sens de către stat.

Cea mai puternică forţă educativă în noua societate a fost însă sistemul de reprimare poliţienesc. Deşi represiunea a fluctuat în intensitate, orice cetăţean putea fi oricând supus măsurilor represive după bunul-plac al autorităţilor. Lenin formulase ideea că dreptul din noua societate nu avea nimic comun cu dreptul în sens tradiţional, că, adică, puterea guvernanţilor nu putea fi îngrădită în niciun fel. Dimpotrivă, dat fiind că sub orice regim dreptul „nu era decât” un instrument al asupririi de

clasă, noua orânduire a adoptat, în consecinţă, un principiu al „legalităţii revoluţionare”, care însemna că autorităţile nu aveau a se sinchisi de forme juridice, reguli de probaţiune, drepturi ale persoanelor acuzate etc., ci puteau, pur şi simplu, să aresteze, să întemniţeze ori să omoare pe oricine li se părea că prezintă un pericol potenţial pentru „dictatura proletariatului”. Ceka, precursoarea KGB-ului, a fost din capul locului împuternicită să întemniţeze pe oricine fără sancţiune judiciară, iar imediat după Revoluţie, au fost emise decrete potrivit cărora diferite categorii de oameni vag definite – speculanţi, agitatori contrarevoluţionari, agenţi ai puterilor străine etc. – trebuiau „împuşcaţi fără milă”. (Nu se preciza care categorii trebuiau împuşcate cu milă.) în practică, aceasta însemna că autorităţile poliţieneşti locale aveau puteri absolute de viaţă şi de moarte asupra oricărui cetăţean. În 1918 au fost create, sub autoritatea lui Lenin şi a lui Troţki, lagăre de concentrare (termenul era efectiv folosit) pentru diferite categorii de „duşmani de clasă”. La început, aceste lagăre au fost folosite ca locuri de pedeapsă pentru adversarii politici – kadeţi, menşevici şi social-
revoluţionarii –, mai apoi pentru troţkişti şi alţi deviaţionişti, preoţi, foşti demnitari şi funcţionari ţarişti, membri ai fostelor clase posedante, infractori de drept comun, muncitori care comiteau abateri disciplinare şi recalcitranţi de orice fel. Abia după un număr de ani lagărele au devenit un factor important în economia sovietică prin furnizări masive de forţă de muncă. În diferite momente, teroarea era îndreptată asupra unui grup social sau a altuia în funcţie de care dintre ele era desemnat în acel
moment de partid drept „principalul pericol”; de la bun început, însă, sistemul de represiune s-a aflat cu totul deasupra legii, iar toate decretele şi codurile penale serveau doar pentru a autoriza folosirea forţei arbitrare de către cei care deja o deţineau. De foarte timpuriu, au început înscenările judiciare, de pildă cele pentru social-revoluţionari şi pentru preoţi. O sumbră prevestire a celor ce aveau să urmeze a fost procesul de la Şahtî, din mai 1928, intentat câtorva

zeci de ingineri care lucrau în bazinul carbonifer din Doneţk, proces în care probele au fost trucate de la un cap la altul şi bazate pe mărturisiri smulse prin tortură. Victimele, acuzate de sabotaj şi „contrarevoluţie economică”, au fost nişte ţapi ispăşitori convenabili pentru eşecurile economice şi gafele organizatorice ale regimului şi pentru starea de mizerie a populaţiei. Unsprezece dintre acuzaţi au fost condamnaţi la moarte, iar mulţi alţii la ani lungi de închisoare. Procesul era menit să servească drept avertisment tuturor membrilor vechii intelectualităţi că nu trebuiau să se aştepte la un tratament indulgent din partea statului. Modul de desfăşurare a acestui proces a fost admirabil analizat de Soljeniţîn şi el oferă imaginea degradării absolute a conceptelor juridice sub regimul sovietic.

Nu există dovezi că vreunul dintre conducătorii partidului ar fi protestat în vreun moment sau ar fi încercat să preîntâmpine represaliile sau procesele trucate câtă vreme niciuna dintre victime nu era bolşevic. Grupurile opoziţioniste au început să murmure abia atunci când teroarea i-a afectat pe propriii lor membri, care erau activişti de partid devotaţi; la acea dată, însă, astfel de reacţii încetaseră să mai conteze. Aparatul poliţienesc era în întregime în mâinile lui Stalin şi ale acoliţilor săi, iar la nivelurile mai de jos, el avea prioritate faţă de birocraţia de partid. Nu se poate spune totuşi că vreodată poliţia ar fi controlat partidul în ansamblu dat fiind că, de-a lungul întregii perioade, Stalin a deţinut puterea supremă în calitate de şef al partidului, nu al poliţiei; a dominat însă partidul prin intermediul poliţiei.

2. *Buharin ca filosof*

Una dintre trăsăturile distinctive ale comunismului era convingerea privind importanţa filosofici în viaţa politică. încă de la începuturile sale, adică de la scrierile timpurii ale lui Plehanov, marxismul rus a manifestat tendinţa de a se înfatisa ca un „sistem” unitar, cuprinzând toate problemele de fîlosofie, sociologie şi politică şi oferind răspunsurile

la ele. Deşi între teoreticienii individuali existau deosebiri privitoare la conţinutul „adevăratei” filosofii, cu toţii erau de acord că partidul trebuie neapărat să aibă şi că are o concepţie filosofică clar definită şi că aceasta nu putea tolera nicio concepţie rivală. în Rusia nu avea trecere „neutralismul” filosofic al multor marxişti germani, exprimat în două propoziţii logic independente. Prima era că marxismul ca teorie ştiinţifică a fenomenelor sociale nu avea

nevoie de premise[>?] filosofice mai mult decât orice altă ştiinţă, iar cea de a doua, că partidul avea în mod obligatoriu un program politic şi o doctrină social-istorică, dar că membrii săi erau liberi să adere la orice religie sau fîlosofie doreau. Lenin a atacat vehement ambele principii, fiind, prin aceasta, întru totul reprezentativ pentru marxismul rus.

Aşa se face că autorităţile de partid au purces imediat după revoluţie la organizarea învăţământului filosofic. Nu aveau însă la îndemână o fîlosofie codificată. în afară de Marx şi Engels, Plehanov era considerat autoritatea principală; lucrarea lui Lenin despre empiriocriticism nu se bucura nicidecum de statutul unui text canonic la care toţi să fi fost obligaţi să se raporteze.

Buharin a fost, după Lenin, primul dintre liderii de partid care a încercat o expunere sistematică a filosofici generale a partidului şi a doctrinei sociale a acestuia. El era mai bine echipat pentru o astfel de sarcină decât majoritatea celorlalţi, dat fiind că în anii petrecuţi în emigraţie studiase lucrări sociologice nemarxiste, precum acelea ale lui Weber, Pareto, Stammler şi ale altora. În 1921, el a publicat *Teoria materialismului istoric: manual popular de sociologie marxistă* (tradusă în engleză în 1926). Spre deosebire de *Empiriocriticismul* lui Lenin, care a fost un atac împotriva unei erezii particulare, lucrarea lui Buharin urmărea să ofere o prezentare generală a doctrinei marxiste. Timp de mulţi ani ea a fost folosită ca text de bază în formarea teoretică a cadrelor de partid, iar importanţa ei rezidă în aceasta, şi nu în calităţile ei intrinseci.

Buharin susţine că marxismul e riguros ştiinţific,

singura teorie ştiinţifică cuprinzătoare a fenomenelor sociale, şi că tratează aceste fenomene la fel de „obiectiv” cum orice altă ştiinţă îşi tratează obiectul ei; aşa se face că marxiştii sunt capabili să prezică

procesele istorice, ceea ce nimeni altcineva nu poate să facă. Cc-i drept, marxismul este totodată o teorie de clasă la fel ca toate teoriile sociale, dar este o teorie adresată proletariatului, care are un orizont intelectual mai larg decât burghezia, pentru că are drept scop schimbarea societăţii, ceea ce-l face capabil să scruteze viitorul. Aşa se face că numai proletariatul poate produce şi, în fapt, a şi produs o „adevărată ştiinţă” a fenomenelor sociale. Această ştiinţă este „materialismul istoric”, adică sociologia marxistă. (Termenul „sociologie” nu era agreat de marxişti, iar Lenin l-a repudiat pe temeiul că „sociologia” ca atare – şi nu doar o teorie sociologică sau alta – era o invenţie burgheză. Buharin însă voia în mod vădit să aclimatizeze acest termen, care intrase deja în uz ca desemnare a unui domeniu particular de cercetare ştiinţifică.)

Materialismul istoric, susţine Buharin, porneşte de la premisa că între ştiinţele sociale şi cele ale naturii nu există nicio deosebire în privinţa metodelor de investigaţie sau de abordare cauzală a

cauzale invariabile; în ciuda obiecţiilor ridicate de teoreticieni ca Stammler, finalitatea prezentă în activităţile umane nu schimbă situaţia dat fiind că voinţa şi scopurile sunt şi ele condiţionate întocmai precum celelalte fenomene. Teoriile finaliste, fie că au ca obiect natura sau viaţa socială, la fel ca toate teoriile indeterministe, duc inevitabil la postularea Divinităţii. nu există întâmplare. Ceea ce numim este intersecţia a două lanţuri cauzale dintre care „întâmplare” nu este Voinţa omului nu este liberă, toate acţiunile lui sunt determinate cauzal, în sens „ol' * „ „întâmplare” numai unul ne este cunoscut; categoria de decât o expresie a ignoranţei noastre.

întrucât legea necesităţii se aplică tuturor fenomenelor sociale, cursul istoriei poate fi prezis. Astfel de predicţii nu sunt „încă” atât de exacte încât să putem prezice datele diferitelor evenimente particulare, această imposibilitate datorându-se însă doar nedesăvârşirii cunoştinţelor noastre.

Conflictul dintre materialism şi idealism în

sociologie este un caz particular al unei controverse filosofice fundamentale. Materialismul susţine că omul este o parte a naturii, că spiritul este o funcţie a materiei, iar gândirea, o activitate a creierului fizic. Toate acestea sunt contrazise de idealism, care nu este altceva decât o formă de religie care a fost efectiv infirmată de ştiinţă. Căci cine ar putea lua în serios teoria aberantă a solipsismului sau teza lui Platon că, la drept vorbind, nu există oameni sau pere, ci doar „idei” ale acestora?

În sfera socială, aşadar, se pune aceeaşi întrebare privind primatul spiritului sau al materiei. Din punctul de vedere al ştiinţei, adică al materialismului istoric, fenomenele materiale, adică activităţile productive, determină fenomenele spirituale cum sunt ideile, religia, arta, dreptul ş.a.m.d. Trebuie însă să observăm cu atenţie modul în care operează legile generale în context social, nu să transpunem pur şi simplu legile ştiinţelor naturii în termeni sociali.

Potrivit învăţăturii materiálist-dialectice, în univers nu există nimic permanent, ci toate lucrurile se află în conexiune şi interdependenţă. Această teză este negată de istoricii burghezi, care susţin morţiş că proprietatea privată, capitalismul şi statul sunt eterne. Schimbările, în fapt, iau naştere din conflicte şi tensiuni lăuntrice, deoarece în societate, ca peste tot în realitate, orice echilibru este instabil şi ajunge, în cele din urmă, să se destrame, iar un nou echilibru trebuie să se bazeze pe noi principii. Aceste schimbări se realizează prin salturi calitative rezultate în urma acumulării de schimbări cantitative. Spre exemplu, apa se încălzeşte şi, la un moment dat, atinge punctul de fierbere şi se transformă în vapori, ceea ce constituie o schimbare calitativă. (Putem observa, în treacăt, că niciunul dintre „clasicii marxismului”, de la Engels la Stalin, care au repetat acest exemplu nu a luat act de faptul că apa, pentru a se evapora, nu trebuie neapărat să atingă 100° Celsius.) Revoluţia socială este o schimbare de acelaşi fel şi tocmai de aceea burghezia respinge legea dialectică a schimbării prin salturi calitative.

Formele specific sociale de schimbare şi dezvoltare

depind de schimbul de energie dintre om şi natură, adică de muncă. Viaţa socială este condiţionată de producţie, iar evoluţia socială, de creşterea productivităţii muncii. Relaţiile de producţie determină modul de gândire, dar, cum oamenii produc mărfuri în cadrul dependenţei lor reciproce, societatea nu este un simplu agregat de indivizi, ci un întreg veritabil în cadrul căruia fiecare componentă acţionează asupra tuturor celorlalte. Tehnologia determină dezvoltarea socială; toţi ceilalţi factori sunt secundari. Mediul geografic, de pildă, poate influenţa cel mult ritmul dezvoltării popoarelor, dar nu poate explica dezvoltarea ca atare; schimbările demografice depind de tehnologie, şi nu invers. Cât despre teoriile rasiale ale evoluţiei, ele fuseseră infirmate în chip concludent de Plehanov.

„în ultimă instanţă”, toate aspectele culturii umane pot fi explicate cu ajutorul schimbării tehnologice. Organizarea societăţii se schimbă în funcţie de starea forţelor de producţie.

5 5 > r 3

Statul este un instrument al clasei dominante şi serveşte la păstrarea privilegiilor acesteia. Cum a luat naştere, bunăoară, religia? Foarte simplu: în societatea primitivă exista o căpetenie de trib, iar oamenii au transferat acest concept asupra propriilor lor euri, ajungând astfel la ideea unui suflet care guvernează corpul; apoi au transferat ideea de „suflet” asupra întregii naturi şi au înzestrat universul cu calităţi spirituale. în cele din urmă, aceste fantezii au fost folosite pentru a justifica împărţirea societăţii în clase. La rândul ei, ideea de „Dumnezeu” ca putere necunoscută „reflectă” dependenţa capitaliştilor de hazard, pe care nu-l pot controla. Arta este şi ea un produs al dezvoltării tehnice şi al condiţiilor sociale: sălbaticii, explică Buharin, nu pot cânta la pian pentru că, dacă nu există pian, nu poţi cânta la el sau compune bucăţi muzicale pentru pian. Arta modernă decadentă – impresionismul, futurismul, expresionismul – exprimă declinul burgheziei.

Cu toate acestea, suprastructura nu este lipsită de importanţă: statul burghez constituie, la urma urmei,

o condiţie a producţiei capitaliste. Suprastructura afectează baza, dar, în fiecare moment în parte, ea este, „în ultima instanţă”, condiţionată de forţele de producţie.

Cât despre morală, ea este un produs al fetişismului societăţii de clasă şi urmează să dispară odată cu aceasta. Proletariatul nu are nevoie de etică, deoarece normele de conduită pe care el le creează în propriu-i interes au un caracter tehnic. întocmai cum tâmplarul, când confecţionează un scaun, se conformează anumitor reguli tehnice, proletariatul construieşte comunismul pe bază de cunoştinţe privitoare la interdependenţa membrilor societăţii, iar aceasta nu are nimic de-a face cu etica.

În general, toată dialectica poate fi redusă la un nesfârşit proces de perturbare şi restabilire a echilibrului. Nu mai are niciun rost ca viziunea dialectică despre lume să fie opusă celei „mecaniciste” de vreme ce în epoca modernă mecanica însăşi a devenit dialectică. Oare fizica nu ne învaţă că orice lucru depinde de oricare altul şi că în natură nimic nu este izolat? Toate fenomenele sociale pot fi explicate prin conflictul între forţe opuse, datorită luptei omului cu natura. (Buharin pare a crede totuşi că, odată cu construirea definitivă a comunismului, echilibrul social va fi statornicit o dată pentru totdeauna. Deocamdată, însă, ne aflăm într-o eră revoluţionară, care, inevitabil, antrenează un regres în domeniul tehnicii.) Relaţiile de producţie reprezintă, în fond, coordonarea indivizilor umani, consideraţi nişte „maşini vii” în procesul de muncă. Faptul că oamenii angajaţi în acest proces gândesc şi simt nu înseamnă că relaţiile de producţie au caracter spiritual; orice element spiritual îşi datorează existenţa unor nevoi materiale şi este subordonat producţiei şi luptei de clasă. Nu este, de pildă, adevărat, cum susţin Cunow şi Tugan-Baranovski, că statul burghez îndeplineşte funcţii utile tuturor claselor. Ce-i drept, burghezia este silită de propriile ei interese să organizeze activităţi în sfera utilităţii publice; de pildă, construcţia de drumuri, întreţinerea şcolilor şi promovarea cunoaşterii ştiinţifice, toate acestea sunt

făcute din unghiul interesului de clasă al capitaliştilor, statul nefiind astfel decât un instrument al dominaţiei de clasă.

În afară de „legea echilibrului”, Buharin formula în manualul său şi alte câteva legi ale vieţii sociale. Una dintre ele, „legea materializării fenomenelor sociale”, spunea că ideologiile şi diversele forme ale vieţii spirituale se materializează în lucruri – cărţi, biblioteci, galerii de artă etc. – care-şi au o existenţă proprie şi devin punctul de plecare al unor noi evoluţii.

Cartea lui Buharin se caracterizează printr-un simplism extrem, în anumite privinţe chiar mai pronunţat decât *Empiriocriticismul* lui Lenin. Acesta, cel puţin, încerca să argumenteze, deşi argumentele sale erau logic deficitare, pe când despre Buharin nu se poate spune nici măcar atât. în cartea sa sunt înşirate tot felul de „principii” şi „puncte fundamentale”, enunţate dogmatic şi necritic, fără nicio încercare de analiză a conceptelor folosite sau de infirmare a obiecţiilor ridicate faţă de materialismul istoric, care se ivesc de îndată ce doctrina acestuia este formulată şi care au fost în mod repetat avansate de critici. Exemplele folosite de Buharin sunt revelatoare pentru nivelul raţionamentelor sale, ca bunăoară atunci când el spune că dependenţa artei de condiţiile sociale este dovedită de faptul că nu poţi cânta la pian acolo unde nu există piane. Alte exemple de gândire primitivă le oferă credinţa sa puerilă că ştiinţa viitorului va fi în măsură să prevadă data revoluţiilor sociale pe baza evoluţiilor tehnologice sau „legea ştiinţifică” potrivit căreia oamenii scriu cărţi sau fantazările gratuite despre originea religiei etc. Trăsătura distinctivă a acestui „manual”, precum şi a unei mari părţi din literatura marxistă de mai târziu, sunt folosirea neîncetată a cuvântului „ştiinţific” şi pretenţia insistent repetată că propriile lui enunţuri posedă într- un grad eminent această calitate.

Mediocritatea cărţii lui Buharin nu le-a scăpat unor critici marxişti inteligenţi ca Gramsci şi Lukács, care au atras atenţia îndeosebi asupra tendinţei ei mecaniciste. Buharin gândea societatea ca pe un

întreg solidar unde tot ce se întâmplă poate fi explicat prin starea existentă a tehnologiei; gândurile şi sentimentele oamenilor, forma de cultură prin care ei le exprimă şi instituţiile sociale pe care ei le creează sunt generate, toate, de către forţele de producţie cu regularitatea inalterabilă a unei legi naturale. Buharin nu explică limpede ce anume înţelege prin „legea echilibrului”: se spune că echilibrul dintr-o societate este întruna perturbat şi se cere restabilit şi că el depinde de „concordanţa” relaţiilor de producţie cu nivelul tehnologiei, fără a se indica în niciun fel criteriile după care se poate determina dacă, la un moment dat, acestea concordă între ele sau nu. În practică, Buharin pare a identifica perturbarea echilibrului cu revoluţiile sau convulsiile sociale de orice fel. Astfel, „legea echilibrului” pare a însemna că în istorie au avut loc fenomene de criză şi revoluţii şi

că, fără îndoială, vor avea loc şi în viitor. Lui Buharin nu-i trecea prin minte că studierea fenomenelor sociale este ea însăşi un fenomen social şi, ca atare, un factor al schimbării istorice; el era convins că viitoarea „ştiinţă proletară” va fi capabilă să analizeze şi să prezică evenimentele istorice întocmai cum astronomia ne informează despre mişcările planetare.

Graţie poziţiei politice a lui Buharin, versiunea sa standardizată de marxism a fost multă vreme considerată cea mai autorizată expunere a „concepţiei despre lume” a partidului, deşi nu a devenit niciodată obligatorie pentru fidelii acestuia aşa cum aveau să fie lucrările lui Stalin. *Teoria materialismului istoric* cuprinde, în fapt, aproape tot ceea ce Stalin avea să includă în propriul său manual. Acesta nu menţiona „legea echilibrului”, dar prelua „legile dialecticii” enunţate de Buharin (având însă grijă să le numeroteze) şi explica materialismul istoric ca fiind o „aplicare” la un caz particular a principiilor generale ale materialismului filosofic. Această abordare, ale cărei baze se găsesc la Engels şi îndeosebi la Plehanov, a fost prezentată de Buharin drept esenţa marxismului canonic.

Mai târziu, când Buharin a căzut în dizgraţie, iar

„mecanicismul” a fost oficial condamnat, filosofii partidului au primit sarcina să arate că exista o legătură între erorile lui „mecaniciste” şi devierile lui de dreapta în politică şi că ignorarea de către el a dialecticii, care fusese pe bună dreptate criticată de Lenin, se afla la rădăcina atitudinii lui de apărare a chiaburilor şi a împotrivirii sale la colectivizare. Acest mod de a pune în legătură filosofia cu politica este însă cu totul neîntemeiat şi artificial. Generalităţile vagi din cartea lui Buharin nu oferă niciun temei pentru concluzii politice specifice, exceptând doar nişte propoziţii pe care nimeni nu le-a contestat nici atunci, nici mai târziu, cum ar fi, de pildă, că revoluţia socialistă şi proletariatul aveau finalmente să biruie în întreaga lume, că religia trebuia combătută şi că statul socialist trebuia să sprijine dezvoltarea industriei. Când e vorba însă de concluzii mai precise, cele mai contradictorii obiective erau deduse cu aceeaşi logică din aceleaşi formule teoretice; în fapt, doctrina devenise slujnica politicii. Dacă, „pe de o parte”, baza determină suprastructura, dar, „pe de alta”, suprastructura se repercutează asupra bazei, atunci, indiferent de măsura şi mijloacele prin care „statul proletar” căuta să reglementeze procesele economice, el acţiona întotdeauna în conformitate cu această doctrină. Buharin l-a acuzat pe Stalin că perturbă echilibrul economic dintre oraş şi sat, dar din propria sa „lege a echilibrului” nu decurgea nimic specific privind momentul sau condiţiile în care echilibrul existent trebuia menţinut sau răsturnat. Până la stabilizarea finală pe care avea s-o aducă comunismul, echilibrul rămânea susceptibil de perturbare, iar politici precum „revoluţia de sus în jos” a lui Stalin, adică exproprierea forţată a ţărănimii, puteau fi în perfectă concordanţă cu teza tendinţei generale a societăţii spre echilibru, pentru că obiectivul acestei politici era eliminarea „contradicţiilor” dintre industria de stat şi agricultura privată şi, deci, de înlăturare a factorilor de dezechilibru. Cohen observă pe bună dreptate că Buharin şi-a scris cartea într-o vreme în care el însuşi exemplifica ceea ce în limbajul de partid era numit atitudine „voluntaristă” faţă de

fenomenele economice, adică el credea că întreaga viaţă economică putea fi integral reglementată prin mijloace administrative şi de constrângere şi că, după victoria proletariatului, toate legile economice erau depăşite în mod „dialectic”. Mai târziu, el şi-a abandonat poziţia definitorie pentru Comunismul de Război şi a devenit ideologul NEP, fără însă a-şi modifica teza formulată în *Materialismul istoric*^ astfel încât era absurdă ideea de a depista în această lucrare inspiraţia politicii sale din 1929. De altfel, nici ideile Comunismului de Război nu pot fi deduse din ea; putem spune doar încă o dată că asemenea vagi formulări filosofice pot fi folosite pentru justificarea oricărei politici sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, că ele nu o justifică mai degrabă pe una dintre ele decât pe oricare alta.

5. Controverse filosofice: Deborin versus *mecanicişti*

Independent de intenţia lui Buharin, cartea sa a alimentat în anii ’20 o dispută animată între două tabere opuse: „dialecticienii” şi „mecanicişti”. Controversa a fost reflectată în paginile revistei lunare Pod Znamenem Marks izmă (Sub Stindardul Marxismului). Această revistă, fondată în 1922, a jucat un rol important în istoria filosofîei sovietice şi a fost unul dintre organele teoretice ale partidului. (Primul număr a cuprins şi o scrisoare a lui Troţki, care, însă, consta doar din generalităţi.) Articolele publicate în ea erau scrise toate de marxişti declaraţi, dar în primele numere erau oferite informaţii corecte despre filosofia contemporană de peste hotare, de pildă cea a lui Husserl, iar nivelul general al textelor era mult superior celui din scrierile filosofice standard de mai târziu.

Dacă ar fi să redăm miezul controversei cu pricina printr-o singură propoziţie, am putea spune că mecanicişti reprezentau opoziţia ştiinţelor naturii faţă de amestecul filosofici, pe când dialecticienii susţineau supremaţia filosofici faţă de ştiinţe, reflectând astfel tendinţa caracteristică a evoluţiei ideologice sovietice. Concepţia mecanicistă ar putea

fi numită negativă, în timp ce dialecticienii atribuiau o uriaşă importanţă filosofici şi se considerau specialişti în aceasta. Mecaniciştii, însă, aveau o idee mult mai bună despre natura ştiinţei. În această privinţă, dialecticienii erau ignoranţi şi se mărgineau la formulări generale privind nevoia filosofică de „generalizare” şi unificare a ştiinţelor; în schimb, ştiau mai multe decât mecaniciştii despre istoria filosofici. (în cele din urmă, partidul avea să condamne ambele tabere, realizând o sinteză dialectică a celor două forme de ignoranţă.)

Mecaniciştii acceptau marxismul, dar susţineau că viziunea ştiinţifică despre lume nu ar avea nevoie de filosofic, ea nefiind decât suma tuturor ştiinţelor naturii şi sociale. În unul dintre primele numere ale revistei a apărut articolul unui anume O. Minin, personaj despre care nu se ştia nimic, articol citat mai apoi adesea ca exemplu extrem de prejudecată antifilosofică mecanicistă. Concepţia exprimată de Minin într-o formă extrem de simplistă era că stăpânii feudali s-au folosit de religie pentru aşi promova interesele de clasă şi că burghezia folosea într-un mod asemănător filosofia; proletariatul, pe de altă parte, le respingea pe amândouă şi îşi trăgea întreaga putere din ştiinţă.

într-o formă mai mult sau mai puţin pregnantă, antipatia faţă de filosofic era tipică pentru întreaga tabără mecanicistă. Cei mai cunoscuţi adepţi ai ei erau Ivan I. Skvorţov-Stepanov (1870— 1928) şi Arkadi K. Timiriazev (1880-1955), ultimul fiind fiul unui eminent fîziolog. Liubov A. Akselrod, despre vederile căreia am discutat în alt loc, profesa şi ea o „concepţie mecanicistă”, dar, fiind un discipol al lui Plehanov, adopta o poziţie mai puţin extremă decât ceilalţi membri ai acestui grup.

Mecaniciştii, sprijinindu-se în parte pe lucrări ale lui Engels, susţineau că, din punct de vedere marxist, nu exista o „ştiinţă a ştiinţelor” care să dicteze ştiinţelor particulare sau să-şi aroge dreptul de a judeca rezultatele acestora. Dialectica, aşa cum o înţelegea grupul lor, era nu doar superfluă, ci şi potrivnică investigaţiei ştiinţifice prin faptul că introducea în tabloul lumii entitati şi categorii

străine stiintei, o moştenire hegeliană la fel de străină şi spiritului ştiinţific revoluţionar al marxismului, şi intereselor societăţii socialiste. Telul natural al stiintei era să
explice mai mult sau mai puţin precis toate fenomenele reducându-le la procese fizice şi chimice, în timp ce dialecticienii, cu ale lor salturi calitative, conexiuni interne etc., făceau opusul: ei, de fapt, confirmau pretinsele deosebiri calitative dintre diferitele sfere ale realităţii, împrumutând entităţi fictive de la idealişti. Toate schimbările puteau fi, până la urmă, reduse la termeni cantitativi, iar teza că această reducţie nu era aplicabilă, de pildă, fenomenelor vii era echivalentă vitalismului idealist. Cei drept, se putea vorbi de o luptă a contrariilor, dar nu în sensul hegelian de scindare lăuntrică a conceptelor; lupta avea loc între forţe opuse, după cum se putea observa în fizică, biologie sau ştiinţele sociale, fără a fi nevoie să se recurgă la o aşa-numită „logică dialectică”. Investigaţia ştiinţifică trebuia să se bazeze exclusiv pe experienţă, iar toate „categoriile” dialectice ale lui Hegel erau reductibile la date empirice. Poziţia dialecticienilor era în mod clar subminată de progresul ştiinţelor naturii, care dovedea încet, dar sigur, că toate procesele din univers puteau fi exprimate în termeni fizici şi chimici. Credinţa în diferenţe calitative ireductibile şi în discontinuitatea proceselor naturale era de-a dreptul reacţionară, întocmai ca teza dialecticienilor că „întâmplarea” era ceva obiectiv, şi nu doar expresia necunoaşterii cauzelor particulare.

Poziţia dialecticienilor a fost considerabil întărită în urma ?
publicării, în 1925, a *Dialecticii naturii* a lui Engels, care le-a furnizat din plin muniţie împotriva mecanicismului şi a nihilismului filosofic şi în favoarea necesităţii unei interpretări filosofice şi dialectice a ştiinţelor. Un sprijin şi mai puternic l-au primit dialecticienii în 1929, odată cu publicarea *Caietelor filosofice* ale lui Lenin, în care era subliniată nevoia unei versiuni materialiste a dialecticii hegeliene, era oferită o lungă listă de „categorii” dialectice şi se spunea că principiul

unităţii şi luptei contrariilor deţinea locul central înăuntrul marxismului.

Dintre cele două grupuri rivale, dialecticienii erau mai numeroşi şi mai bine dotati cu instituţii ştiinţifice. Liderul şi autorul cel mai activ printre ei era Abram Moiseevici Deborin (1881-1963). Născut în Kovno, el s-a alăturat de tânăr mişcării social-democrate, trăind din 1903 ca emigrant în Elveţia; la început, a fost bolşevic, dar apoi s-a alăturat grupării menşevice. După Revoluţie a fost timp de câţiva ani marxist neîncadrat politic, dar a reintrat în partid în 1928. În 1907, a scris o *Introducere în filosofía materialismului dialectic,* publicată însă abia în 1915; retipărită de mai multe ori, ea a fost în anii ’20 un instrument de prim ordin al educaţiei filosofice din Rusia. încă dinainte de a reintra în partid, Deborin a predat la Academia Comunistă şi la Institutul Profesorilor Roşii, publicând şi alte câteva lucrări. începând din 1926, a fost redactoruLşef al periodicului Pod Znamenem Marksizma; de atunci, revista a încetat să mai publice articole de-ale mecanicişţilor, devenind exclusiv un organ al dialecticienilor.

Deşi nu era un autor original, Deborin era destul de versat în materie de filosofie. Puţine sunt ideile exprimate de el care să nu poată fi găsite, de pildă, la Plehanov, dar, în comparaţie cu filosofii sovietici de mai târziu, el şi discipolii lui erau îndeajuns de iniţiaţi în istoria filosofiei, căreia se pricepeau să-i dea o întrebuinţare polemică.

Introducerea lui Deborin era un produs tipic al şcolii marxiste inaugurate de Plehanov. Ea nu cuprindea analize conceptuale, ci doar o suită de aserţiuni neargumentate, despre care se presupunea că rezolvă definitiv toate problemele cu care s-a confruntat filosofía premarxistă. Totuşi, Deborin, aidoma lui Plehanov, subliniază legătura dintre marxism şi întreaga filosofie din trecut, relevând importanţa lui Bacon, Hobbes, Spinoza, Locke, Kant şi îndeosebi Hegel ca deschizători de drum ai materialismului dialectic. Critică idealismul, empirismul, agnosticismul şi fenomenalismul pe

liniile trasate de Engels şi Plehanov, după cum se poate vedea din următorul pasaj.

> Dacă, prin urmare, din punct de vedere metafizic, totul este şi nimic nu devine, din punctul de vedere al fenomenalismului totul devine, dar nimic nu este, adică nu există cu adevărat. În termeni materialişti concreţi aceasta înseamnă că totul are la bază materia în permanentă dezvoltare. Schimbările sunt aşadar reale şi concrete, iar pe de altă parte, ceea ce e real şi concret este supus schimbării. Subiectul procesului este existenţa absolut reală, „întregul substanţial" ca opus „nimicului fenomenálist"... Contradicţia dintre substanţa fără calităţi şi neschimbătoare a metafizicienilor, pe de o parte, şi stările schimbătoare presupuse a exclude realitatea substanţei, pe de alta, este rezolvată de materialismul dialectic în sensul că substanţa, materia se afla într-o permanentă stare de mişcare şi schimbare, calităţile şi stările au o semnificaţie obiectivă, iar materia este cauza şi fundamentul, „subiectul" schimbărilor şi stărilor calitative. *{Introducere în filosofia materialismului dialectic,* ediţia a 4-a, 1925)

Acest pasaj este tipic pentru stilul practicat de Deborin în această carte şi în alte lucrări ale sale. „Materialismul dialectic ne învaţă că...", „materialismul dialectic preia părţile corecte" dintro filosofic sau alta; idealiştii subiectivi greşesc prin neadmiterea materiei; idealiştii obiectivi greşesc neînţelegând că materia este primordială, iar spiritul secund etc. în fiecare caz se formulează o anume concluzie, de obicei în termeni extrem de vagi şi fără nicio încercare de a o sprijini cu argumente. Nu se explică de unde ştim, de pildă, că greşesc fenomenaliştii, şi nu oponenţii lor? Aşa ne spune materialismul dialectic şi punct.

Opoziţia dintre dialectică şi „metafizică" constă în aceea că prima ne învaţă că toate lucrurile se leagă între ele, nimic nefiind izolat; totul e într-o stare de continuă schimbare şi dezvoltare; dezvoltarea este rezultatul unor contradicţii reale, inerente realităţii însesi, şi îmbracă forma unor „salturi" calitative. Materialismul dialectic afirmă că totul e cognoscibil, că nu există „lucruri în sine" sustrase cunoaşterii noastre, că omul ajunge să cunoască lumea acţionând asupra ei, iar conceptele noastre sunt „obiective" şi cuprind „esenţa lucrurilor". Impresiile

noastre sunt, de asemenea, „obiective”, în sensul că reflectă obiectele, deşi nu seamănă cu acestea (în această din urmă aserţiune Deborin îl urmează pe Plehanov în eroarea denunţată de Lenin); concordanţa dintre impresii şi obiecte rezidă în faptul că identităţilor şi diferentelor din obiecte le corespund identităţi şi diferenţe între „reflectările” lor subiective. Aceasta e ceea ce neagă Mach şi adepţii săi ruşi, Bogdanov şi Val en ti nov, potrivit cărora numai fenomenele psihice sunt reale, neexistând o lume „în afara noastră”. Dar în acest caz nu ar exista legi ale naturii şi, deci, nu ar fi posibile niciun fel de predicţii.

Deşi scrierile lor erau dogmatice, simpliste şi de slabă calitate, Deborin şi discipolii săi au meritul de a fi pus accentul pe importanţa studiilor istorice şi de a fi format o generaţie de filosofi destul de familiarizaţi cu filosofia clasică; deşi ţineau să evidenţieze noutatea „calitativă” a marxismului, ei atrăgeau totodată atenţia asupra rădăcinilor acestuia în tradiţie, relevând îndeosebi legătura dintre Hegel şi dialectică. Potrivit lui Deborin, materialismul dialectic este o „sinteză” între dialectica lui Hegel şi materialismul lui Feuerbach, sinteză prin care aceste două elemente au fost transformate şi „înălţate la un nivel superior”. Marxismul este o „concepţie despre lume închegată” care cuprinde materialismul dialectic ca metodologie generală a cunoaşterii, precum şi două aspecte mai specifice: dialectica naturii şi dialectica istoriei, altfel spus, materialismul istoric. După cum arătase Engels, termenul „dialectică” putea fi utilizat în triplu sens. Dialectica „obiectivă” era totuna cu legile „formelor” dialectice ale realităţii; „dialectica” putea însă să mai însemne o descriere a acelor legi sau, într-un al treilea sens, un mod de a privi universul, adică o „logică” în sens larg. Schimbările sunt supuse unei regularităţi generale care se aplica deopotrivă naturii şi istoriei umane, iar studiul acestei regularităţi, adică filosofía, este, de aceea, o sinteză a tuturor ştiinţelor. Pentru ca oamenii de ştiinţă să se orienteze corect din punct de vedere metodologic şi să înţeleagă semnificaţia propriilor lor

observaţii, este necesar ca ei să recunoască primatul filosofici, căreia cercetările lor îi furnizează material pentru „generalizări”. Marxismul preconiza, aşadar, un schimb permanent între filosofie şi ştiinţele exacte; filosofía ar fi goală fără „materialul” furnizat de ştiinţele naturii şi sociale, iar ştiinţele ar fi oarbe fără filosofía care
le călăuzeşte.

Scopul acestei duble exigenţe era destul de clar. Utilizarea de către filosofie a rezultatelor ştiinţei însemna, în linii mari, că oamenii de ştiinţă trebuiau să caute exemple care să arate cum obiectele din natură suferă schimbări calitative şi, prin aceasta, confirmă „legile dialecticii”. Iar afirmaţia că filosofía ajută ştiinţele să conştientizeze propria lor natură şi le fereşte de orbire însemna că ea era îndrituită să le supravegheze conţinutul şi să asigure conformitatea lui cu materialismul dialectic. Cum acesta din urmă reprezenta concepţia despre lume a partidului, Deborin şi şcoala sa ofereau o justificare supravegherii de către partid a conţinutului tuturor ştiinţelor, atât a celor naturale, cât şi a celor sociale.

Deborin susţinea că toate crizele din ştiinţele naturii au fost
cauzate de faptul că fizicienii nu erau familiarizaţi cu marxismul şi că nu s-au priceput să aplice formulele dialectice. El credea, de asemenea, întocmai ca Lenin, că dezvoltarea ştiinţei duce în mod spontan şi direct la emergenţa filosofîei marxiste.

Din aceste raţiuni, Deborin şi discipolii săi îi acuzau pe mecanicişti că alunecă într-o eroare nefastă insistând asupra autonomiei ştiinţei şi a independenţei ei de orice premise filosofice. Materialismul astfel conceput era mai consonant cu neutralismul empirist decât cu orice altă doctrină ontologică şi evoca remarcile lui Engels despre genul de materialism care nu înseamnă nimic mai mult decât observarea naturii fără niciun adaos din afară. Ştiinţele naturii, susţinea Deborin, trebuie să recunoască un fundament filosofic sau altul şi, de aceea, orice încercare de a priva filosofía de rolul ei călăuzitor sau ignorarea ei totală ar echivala, practice, cu supunerea faţă de doctrinele burgheze şi

idealiste. Toate ideile filosofice au caracter de clasă, fie burghez, fie proletar, astfel încât, atacând filosofía, mecanicişţii dădeau apă la moară duşmanilor socialismului şi ai clasei muncitoare. Cât priveşte tăgăduirea existenţei „salturilor calitative” şi susţinerea că orice evoluţie este continuă, oare nu revine ea la respingerea ideii de revoluţie, care este un salt prin excelenţă? Pe scurt, mecanicişţii nu doar greşeau pe plan filosofic, ci erau totodată şi revizionişti politic.

„Dialecticienii” au înzestrat marxismul sovietic cu un bagaj de termeni, formulări şi dogme de bază care, deşi autorii lor aveau să fie mai târziu condamnaţi, au intrat în canonul ideologiei de stat şi au rămas obligatorii timp de decenii. Din această moştenire facea parte şi atacul la adresa logicii formale, care era cât pe ce să ducă la dispariţia studiilor de logica în Rusia. Dialecticienii nu aveau habar cu ce se ocupa logica şi ce semnificaţie aveau enunţurile ei. îşi închipuiau însă că, întrucât logica „face abstracţie de conţinutul noţiunilor”, ea nu poate fî decât contrară dialecticii, care cere ca fenomenele să fie studiate *in concreto* şi în „relaţiile lor reciproce” (pe când logica le izolează) şi în mişcare (pe care logica formală nu o recunoaşte). Aceste absurdităţi erau în parte datorate ignoranţei, dar, în parte, erau bazate pe unele remarci ale lui Engels. Într-un articol din 1925 despre Lenin, Deborin scria că logica formală nu putea da seama de faptul că lumea este deopotrivă uniformă şi multiplă, iar în lucrarea sa, *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii,* din acelaşi an, declara că logica formală servea doar la edificarea de „sisteme metafizice” şi că fusese aruncată peste bord de către marxism, deoarece dialectica evidenţiază „întrepătrunderea” dintre conţinut şi formă. Ştiinţele nu puteau progresa pe baza logicii formale, deoarece fiecare dintre ele, în parte, nu era decât o „colecţie de fapte”, şi numai dialectica marxistă putea să lege aceste fapte într-un tot sistematic. Dacă fizicienii l-ar citi pe Hegel în loc să rămână la „empirismul lor plat”, ei şi-ar da curând seama cum dialectica îi ajută să facă progrese şi să depăşească diversele lor

„crize”. Engels, creatorul „ştiinţei teoretice a naturii”, s-a adăpat întruna din dialectica lui Hegel.

Dat fiind că, în viziunea sa, filosofia era chemată să călăuzească ştiinţele, pe Deborin l-a indispus, fireşte, cartea lui Lukăcs, *Istorie şi conştiinţă de clasă,* care făgăduia posibilitatea unei dialectici a naturii pe temeiul că dialectica era o interacţiune între subiect şi obiect în mersul lor spre unitate. Adoptând o astfel de linie, spunea Deborin, Lukács se demascase ca un idealist care vedea în cunoaştere „substanţa realităţii”. Într-un articol publicat în 1924 în revista austriacă Arbeiter-Literatur, Deborin denunţa erorile lui Lukács şi atitudinea sa ireverenţioasă fată de Engels şi deci şi fată de Marx. Mai mult chiar, Lukács statuase că ortodoxia marxistă se reducea la recunoaşterea metodelor lui Marx, când, în realitate, pentru un marxist, metoda era „legată indisolubil de conţinut”. Cât despre „identitatea dintre subiect şi obiect” despre care vorbea Lukács, ea însemna idealism notoriu şi era în dezacord cu formulări exprese din Engels, Lenin şi Plehanov. Subiectul nu facea altceva decât să „reflecte” obiectul, iar a crede altfel însemna a tăgădui „realitatea obiectivă”.

În atacurile sale la adresa mecanicismului, a „empirismului plat” şi a autonomiei ştiinţelor şi în apărarea pe care le-o lua lui Hegel, „salturilor calitative” şi „contradicţiilor reale”, Deborin era secondat de un grup de cercetători şi coreligionari care gândeau la fel. Cei mai activi dintre aceştia erau G.S. Tîmianski, care a tradus şi comentat texte din Spinoza (comentariul său, deşi foarte schematic, era, sub aspect factual, instructiv şi util), I.K. Luppol, estetician şi istoric al filosofiei, V.F. Asmus, N.A. Karev, LI. Agol şi LE. Sten. După cum evidenţiază Medvedev în cartea sa despre stalinism, Sten i-a dat între 1925 şi 1928 meditaţii de filosofic lui Stalin şi a încercat să-l facă să înţeleagă dialectica hegeliană. Majoritatea membrilor grupului, deşi nu toţi, au pierit în marile epurări din anii ’30.

Către sfârşitul anilor ’20, însă, dialecticienii se menţineau pe poziţii şi obţinuseră controlul total asupra instituţiilor filosofice sovietice. La o conferinţă a profesorilor de marxism-leninism din

aprilie 1929, Deborin şi-a expus programul filosofic şi a repetat acuzaţiile la adresa ereticilor; Academia Comunistă l-a susţinut întru totul şi a emis o directivă în care condamna mecanicismul. Anterior, conferinţa însăşi, la insistenţa lui Deborin, adoptase o rezoluţie care confirma rolul marxism-leninismului ca armă

[3] teoretică a dictaturii proletariatului şi cerea aplicarea metodelor marxiste în ştiinţele naturii, imputându-le mecanicişti lor „revizionismul", „pozitivismul" şi „evoluţionismul vulgar". Obiceiul de a decide în chestiuni filosofice prin votul unor adunări de partid sau reuniuni supuse controlului de partid era, pe atunci, deja bine statornicit şi nu mai mira pe nimeni. Mecanicişti i se apărau în cadrul discuţiilor şi chiar contraatacau, acuzându-şi oponenţii de cultivarea unei „dialectici idealiste", de încercarea de a impune naturii scheme imaginare, de îndreptarea atacurilor doar împotriva mecanicismului, ignorând problemele ridicate de idealism, şi de abaterea atenţiei de la sarcinile trasate de partid. Apărarea nu le-a fost însă de niciun folos, ei fiind etichetaţi nu doar drept schismatici, ci şi drept reprezentanţi, pe plan filosofic, ai „devierii de dreapta", care tocmai atunci era atacată de Stalin.

După această victorie, deborinişti i deţineau supremaţia în toate instituţiile legate de predarea şi popularizarea filosofici sau de publicarea de lucrări filosofice; nu a fost însă o dominaţie de durată. Cu toate eforturile lor, „dialecticienii" n-au izbutit, pare-se, să satisfacă aşteptările partidului în materie de filosofie. În aprilie 1930, la cea de a doua conferinţă filosofică ţinută la Moscova, Deborin şi grupul său au fost atacaţi de o grupare de activişti de partid mai tineri de la Institutul Profesorilor Roşii, care i-au acuzat de a nu fi suficient de partinici. Această critică a fost repetată în iunie într-un articol semnat de M.B. Mitin, P.E ludin şi V.N. Ralţevici, apărut în Pravda şi avizat de redacţia acesteia, adică de autorităţile de partid. Noii critici chemau la o „luptă pe două fronturi", în filosofic şi în viaţa de partid, şi-i acuzau pe cei aflaţi în fruntea filosofiei de a fi nişte

„formalişti” care l-au supraestimat pe Plehanov în detrimentul lui Lenin şi de a fi rupt fîlosofia de obiectivele de partid. În zadar au încercat dialecticienii să pareze aceste acuzaţii. În decembrie, secretarul organizaţiei de partid de la Institutul Profesorilor Roşii i-a luat un interviu lui Stalin, care a inventat, pentru etichetarea concepţiei deboriniste, expresia „idealism menşevizant”. De aici înainte eticheta a intrat în uzul oficial, iar organizaţia de partid din Institut a adoptat o amplă rezoluţie în care, pe de o parte, condamna revizionismul mecanicist şi „deseori menşevizant” al lui Timiriazev, Akselrod, Sarabianov şi Variaş, iar pe de alta, revizionismul idealist al lui Deborin, Karev, Sten, Luppol, Frankfurt şi al altora. În rezoluţie se spunea că „întreaga concepţie teoretică şi politică a grupului deborinist constituie în esenţă un idealism menşevizant, bazat pe o metodologie nemarxistă, neleninistă, care exprimă o ideologie mic-burgheză şi totodată reflectă presiunea forţelor de clasă ostile ce înconjoară proletariatul”. Grupul ar fi „distorsionat” învăţătura cuprinsă într-un articol al lui Lenin, *Semnificaţia materialismului militant,* ar fi „rupt teoria de practică” şi ar fi răstălmăcit şi repudiat „principiul leninist al partinităţii filosofîei”; nu ar fi izbutit să vadă în leninism o nouă etapă a materialismul dialectic şi ar fi făcut în multiple moduri front comun cu mecaniciştii sub aparenţa de a-i critica. Publicaţiile lor cuprindeau erori „kautskiste” în legătură cu dictatura proletariatului, erori oportuniste de dreapta în privinţa colectivismului şi individualismului, erori menşevice în modul de a concepe forţele şi relaţiile de producţie, erori semitroţkiste în ceea ce priveşte lupta de clasă şi erori idealiste în interpretarea dialecticii. Deborinişţii l-ar fi proslăvit peste măsură pe Hegel; ar fi disociat metoda de concepţia despre lume şi logicul de istoric şi ar fi minimalizat importanţa Iui Lenin în chestiuni de ştiinţe ale naturii. Ce-i drept, principalul pericol al momentului era revizionismul mecanicist, deoarece el furniza o bază teoretică devierii de dreapta şi căuta să apere înăuntrul partidului interesele chiaburi mii, dar lupta

trebuia purtată neabătut pe ambele fronturi, deoarece cele două forme de revizionism formau un unic bloc.

Toate aceste critici au fost dezvoltate mai amplu într-o prelegere ţinută la Academia Comunistă de către Mitin, care, în acel moment, aspira să ajungă în fruntea „frontului filosofic”. Prelegerea facea în repetate rânduri referire la legăturile dintre „idealismul mensevizant” şi trotkism; de bună seamă că, întrucât mecaniciştii ofereau un fundament filosofic pentru Buharin şi devierea sa în favoarea chiaburimii, urma logic că deborinişţii, deşi se pretindeau ortodocşi, susţineau devierea de stânga a troţkismului. Potrivit lui Mitin, ambele grupuri puseseră în circulaţie grava calomnie că în domeniul filosofic şi teoretic Lenin n-ar fi fost decât un simplu ecou al spuselor Iui Marx şi Engels, ca şi cum Stalin n-ar fi dovedit că Lenin a reprezentat un nou stadiu în istoria teoriei marxiste, „dezvoltând-o, aprofundând-o şi concretizând-o”! Deviaţionişţii ar fi nesocotit şi principiul leninist după care filosofía şi toate ştiinţele, inclusiv cele ale naturii, trebuie impregnate cu spirit partinic. Mitin cita un articol al lui Karev în care se spunea că, deşi, după cum certifica Lenin, Plehanov făcuse numeroase greşeli politice şi filosofice, scrierile sale se numărau printre cele mai valoroase lucrări din literatura marxistă. Aceasta, spunea Mitin, arăta că deborinişţii îl „îmbrăţişau integral pe Plehanov, inclusiv menşevismul său”. Ba îndrăzneau chiar să afirme că, pe plan filosofic, Lenin ar fi fost elevul lui Plehanov, când, în realitate, el era cel mai consecvent şi mai ortodox marxist de după Marx şi Engels. în ce-l priveşte pe Plehanov, el nu a înţeles corect dialectica, a alunecat în formalism, a înclinat spre agnosticism şi a fost influenţat de Feuerbach, de Cernîşevski şi de logica formală. Rădăcinile erorilor comise de deborinişti se aflau însă în „despărţirea teoriei de practică”. Confruntarea dintre ei şi mecanicist! a fost un simulacru de luptă, după cum o arăta faptul că, deşi ea a continuat ani buni, niciun mecanicist nu a admis că greşise! De fapt, deosebirile dintre cele două grupuri erau minore,

deoarece atât idealiştii mensevizanti, cât şi mecanicistii mensevizanti aveau
o atitudine minimalizatoare fată de filosofía lui Lenin.

Epurarea filosofiei sovietice a culminat cu o hotărâre a Comitetului Central al Partidului, publicată în Pravda din 25 ianuarie 1931, care condamna erorile revistei Pod znamenem marksizma şi rezuma criticile deja formulate.

Deborin, Luppol şi alţi câţiva membri ai grupului s-au grăbit să-şi facă autocritica şi să mulţumească partidului că i-a ajutat să se lumineze. Sten, Luppol, Karev, Tîmianski şi mulţi alţii au pierit în cursul epurărilor din anii "30. Deborin a supravieţuit, deşi a fost demis din funcţia de redactor-sef al revistei Pod znamenem
marksizma (comitetul de redacţie al acesteia fiind complet schimbat). El nu a fost exclus din partid, iar în anii următori a publicat numeroase articole de o ireproşabilă ortodoxie stalinista. A apucat şi era Hruşciov, iar în ultimii ani de viaţă a făcut diligenţe pentru reabilitarea a numeroşi elevi şi colegi de-ai săi care căzuseră victime epurărilor. Asmus a apucat şi el perioada postbelică (a murit în 1975), deşi a fost ţinta unui nou atac în anii '40.

Istoria de după 1931 a filosofiei sovietice a fost în mare parte o istorie a ucazurilor de partid. În următoarele două decenii, o generaţie mai tânără de carierişti, informatori şi ignoranţi patentaţi a monopolizat viaţa filosofică a ţării, mai bine zis a dus la capăt extincţia studiilor filosofice. Cei ce au făcut carieră în acest domeniu au facut-o, în general, turnându-şi colegii sau *papagalicind* lozincile de moment ale partidului. De regulă, ei nu ştiau limbi străine şi n-aveau habar despre filosofía occidentală, dar cunoşteau mai mult sau mai puţin pe de rost lucrările lui Lenin şi Stalin, din care îşi luau în principal cunoştinţele despre lumea exterioară.

Condamnarea „idealiştilor mensevizanti” şi a mecanicistilor a generat un şuvoi de articole şi disertaţii ai căror autori se făceau ecoul documentelor de partid şi îşi exprimau care mai de care indignarea faţă de insidioasele uneltiri ale

sabotorilor filosofici.

Care a fost miezul real al acestei întregi discuţii (dacă o putem numi aşa)? în mod evident, ea n-a avut nimic de-a face cu vreo viziune filosofică sau măcar politică particulară. Asocierea „mecanicismului” cu politica lui Buharin sau a „idealismului menşevizant” cu Troţki era o născocire cu totul arbitrară; filosofii condamnaţi nu aparţineau niciunui grup opoziţionist şi nu exista nicio legătură logică între vederile lor şi cele ale opoziţionişti lor. (Argumentul acuzatorilor era că mecanicişti i „absolutizau continuitatea dezvoltării” negând „salturile calitative”, fiind, prin aceasta, de partea lui Buharin, pe când deborinişti i supralicitau „salturile” şi, astfel, se făceau ecoul „aventurismului revoluţionar” al troţkişti lor, dar analogiile pe care se bazau aceste acuzaţii erau atât de vagi, încât nici nu merită discutate.) Mecanicişti i, ce-i drept, ofereau pretext pentru condamnare prin insistenţa lor asupra independenţei ştiinţei faţă de filosofie, care, în practică, echivala cu a leza dreptul partidului infailibil de a se pronunţa asupra corectitudinii teoriilor ştiinţifice şi de a spune oamenilor de stiintă ce subiecte trebuiau să investigheze şi la ce rezultate trebuiau să ajungă. Nicio acuzaţie de acest fel nu putea fi însă formulată împotriva deborinişti lor, care păreau leninişti de cea mai pură speţă; Deborin se lepădase la o dată anterioară de eroarea sa plehanovistă cu „ieroglifele” şi îi atacase pe mecanicişti că împărtăşeau această doctrină aflată în contradicţie cu teoria reflectării. Deborinişti i îşi dăduseră obolul datorat lui Lenin, iar purtătorilor de cuvânt ai partidului le venea extrem de greu să găsească citate care să le susţină atacurile, astfel că acestea au constat aproape integral din vagi şi incoerente generalităţi; deborinişti i l-ar fi „subestimat” pe Lenin şi „supraestimat” pe Plehanov, n-ar fi înţeles dialectica şi ar fi lunecat în kautskism, menşevism etc. Nu era vorba de faptul că, în această etapă, partidul ar fi proclamat că anumite vederi filosofice sunt corecte, iar deborinişti i ar fi adoptat poziţii diferite. La mijloc nu era substanţa vreunei doctrine; versiunea oficială, canonică a materialismului

dialectic adoptată ulterior era virtualmente de nedeosebit de cea a lui Deborin. Ceea ce conta era, după cum o spuneau clar acuzaţiile, principiul „partinităţii”, mai bine zis aplicarea lui, căci, fireşte, deborinişţii acceptau principiul însuşi. Oricât de anemice din punct de vedere intelectual, scrierile lui Deborin vădeau un interes sincer pentru filosofie şi făceau tot posibilul să dovedească valabilitatea principiilor specifice ale marxismului şi leninismului. Adepţii lui credeau că filosofía lor putea contribui la construirea socialismului şi, din acest motiv, o dezvoltau, pe măsura aptitudinilor lor, ca filosofic. Sub Stalin, însă, „partinitatea” însemna ceva total diferit. În pofida tuturor asigurărilor, nu putea fi vorba câtuşi de puţin de a lăsa filosofía saşi elaboreze principii proprii ori să descopere adevăruri utilizabile sau aplicabile în politică. Singurul serviciu pe care partidul îl aştepta de la filosofic consta în glorificarea hotărârilor lui succesive. Filosofía nu era un proces intelectual, ci un mijloc de justificare şi inculcare a ideologiei de stat sub orice formă s-ar înfăţişă aceasta. Acelaşi lucru era valabil, de fapt, pentru toate ştiinţele umaniste, dar decăderea filosofîei a fost mai accentuată. Pilonii pe care se sprijină întreaga cultură filosofică – logica şi istoria filosofici – au fost năruiţi: filosofía a fost privată chiar şi de un minim suport tehnic, într-un mod care nu se aplică întru totul ştiinţelor istorice, oricât de mult ar fi fost corupte şi ele. Semnificaţia stalinismului pentru fîlosofie nu rezidă în vreun fel în concluzii particulare ce i-ar fi fost impuse acesteia, ci în faptul că aservirea a devenit, practic, singura ei raţiune de a fî.

III

MARXISMUL CA IDEOLOGIE A STATULUI SOVIETIC

1. Semnificaţia ideologică a marilor epurări

în anii ’30, în Uniunea Sovietică s-a cristalizat o nouă versiune a marxismului ca ideologie oficială şi canonică a statului totalitar socialist.

în anii de după colectivizare, statul stalinist a trecut printr-o serie de eşecuri şi dezastre, iar populaţia a fost supusă unor valuri succesive de represiune. Colectivizarea forţată a coincis cu începutul primului plan cincinal, care a fost datat din 1928, deşi nu a fost aprobat oficial decât în anul următor. în conformitate cu ideile formulate de Troţki şi Preobrajenski şi preluate de Stalin, funcţia ţărănimii aservite era de a furniza plusvaloare pentru dezvoltarea rapidă a industriei. începând de atunci, dogma primatului industriei grele a devenit o componentă permanentă a ideologiei de stat. Obiectivele iniţiale au fost formulate arbitrar, fără calcule economice serioase, potrivit prezumţiei că totul putea fi făcut cu forţa şi că „nu există fortăreaţă pe care bolşevicii să nu o poată lua cu asalt”. Cu toate acestea, Stalin era mereu nemulţumit de tintele fixate producţiei şi continua să le ridice la cote tot mai mari. Majoritatea acestor ţinte s-au dovedit, fireşte, cu neputinţă de atins; chiar şi în industria grea, căreia i-a fost consacrat cel mai mare efort uman şi financiar, rezultatele se cifrau uneori abia la jumătate, un sfert sau o optime din cele scontate. Remediul la toate acestea erau arestarea şi împuşcarea de statisticieni şi falsificarea datelor înregistrate de ei. În anii 1928— 1930, Stalin a

desfiinţat aproape toate revistele de economie şi statistică, iar majoritatea statisticienilor prestigioşi, inclusiv N.D. Kondratiev, au fost executaţi sau întemniţaţi. De atunci s-a încetăţenit şi obiceiul ca venitul naţional să fie calculat în aşa fel
încât aceleaşi produse să fie luate în calcul de câte două sau trei ori, în diferite faze de fabricaţie, obţinându-se astfel totaluri absurde care erau periodic elogiate ca dovezi ale superiorităţii socialismului. Cifrele din agricultură erau sistematic contrafăcute pe măsură ce colectivizarea crea în lumea satelor o harababură din ce în ce mai mare. În ce măsură Stalin sau alti lideri erau conştienţi de adevărata stare a economiei, este greu de spus. Între timp, rândurile muncitorilor industriali au fost rapid îngroşate prin recrutări din sectorul rural. în chip de compensaţie pentru suferinţele societăţii aveau loc frecvente arestări şi procese intentate unor ingineri sau specialişti agricoli pe motiv de sabotaj, adică de neîndeplinire a unor norme aberante. În 1932-1933 a urmat o foamete în care au pierit milioane de oameni; prin comparaţie, foametea din 1891-1892, care transformase în radicali o generaţie întreagă a inteligheţiei ruse şi contribuise mult la răspândirea marxismului, a fost un eveniment de proporţii insignifiante. Propaganda stalinistă repeta neîncetat că ţara este plină de răufăcători şi sabotori, criptochiaburi, intelectuali necinstiţi de tip antebelic, troţkişti şi agenţi ai puterilor imperialiste. Ţărani înfometaţi puteau fi şi erau condamnaţi şi trimişi în lagăre de concentrare pentru furtul unui pumn de grâu de la gospodăria colectivă. Lagărele de muncă forţată s-au înmulţit şi au devenit un factor important în economia de stat, mai ales în regiunile cu cele mai aspre condiţii climatice, cum erau minele şi pădurile din Siberia.

Cu preţul unor suferinţe de nedescris, al exploatării şi asupririi, cu tot haosul planurilor fictive şi torentul de minciuni oficiale, industria sovietică a înregistrat totuşi progrese reale, iar cel de-al doilea plan cincinal (1933-1937) a fost mult mai realist decât primul. Faptul că în aceşti ani Uniunea Sovietică a pus bazele actualei sale puteri industriale este încă invocat de comunişti în chip de justificare istorică a stalinismului; există, de altfel, şi necomunişti care împărtăşesc vederi similare, crezând că socialismul stalinist a fost necesar pentru ca înapoiata Rusie să-şi poată moderniza rapid industria. Anticipând întru câtva ceea ce vom detalia mai încolo, la asta se poate da următorul răspuns.

Uniunea Sovietică şi-a construit într-adevăr în anii ’30 o considerabilă bază industrială, în special în industria grea şi de armament. A facut-o prin metode de constrângere în masă, de înrobire totală sau parţială, ale cărei efecte colaterale au fost ruinarea culturii naţionale şi perpetuarea regimului poliţienesc. Prin aceasta, industrializarea sovietică a fost probabil cel mai costisitor proces de acest gen din întreaga istorie şi nu există nicio dovadă că aceleaşi progrese nu s-ar fi putut obţine fără sacrificii umane şi materiale de asemenea proporţii. Istoria a cunoscut diverse metode de industrializare reuşită, toate costisitoare în termeni sociali, dar ar fi greu de găsit un alt caz în care costurile să fi fost atât de dramatice ca în Rusia. Un alt argument, adus adesea, acela potrivit căruia calea urmată de Europa Occidentală nu putea fî repetată la periferia lumii industriale din cauză că marile centre capitaliste îşi consolidaseră deja poziţiile, este infirmat de exemplul unor ţări „periferice” precum Japonia, Brazilia şi, mai recent, Iranul, care au reuşit toate să se industrializeze prin mijloace diferite de cele din Rusia, deşi au făcut şi ele sacrificii considerabile. Până în 1917, Rusia a fost o ţară în rapidă şi intensă industrializare, proces pe care Revoluţia l- a întârziat cu multi ani. Curba dezvoltării industriale a urcat în mod accentuat în ultimele două decenii ale regimului ţarist, apoi a coborât catastrofal şi a trebuit să treacă multă vreme după Revoluţie până când diverşi indicatori (unii mai repede decât alţii) să atingă nivelurile antebelice şi apoi să-şi continue creşterea. Răstimpul acesta a fost unul de dezintegrare socială şi de distrugere a milioane de vieţi şi este pur şi simplu fantezistă sugestia că toate aceste sacrificii au fost necesare pentru ca ţara să- şi poată relua dezvoltarea întreruptă de Revoluţie.

Dacă se adoptă punctul de vedere că procesele istorice au scopuri imanente independente de intenţiile umane sau un sens care poate fi discernut doar retrospectiv, atunci trebuie spus că sensul Revoluţiei Ruse nu l-a constituit industrializarea, ci coerenţa şi energia expansivă a Imperiului Rus, pentru că sub acest aspect noul regim a fost într-

adevăr mai eficient decât cel vechi.

După ce, rând pe rând, rezistenţa tuturor claselor sociale – proletariatul, ţărănimea şi intelectualitatea – a fost înfrântă, după ce toate formele de viaţă nereglementate de stat au fost lichidate, iar opoziţia din partid a fost zdrobită, a venit timpul să fie sfărâmat şi ultimul element care ar fî putut – deşi, în practică, nu a facut-o – să primejduiască dominaţia totalitară exercitată de un singur despot: partidul însuşi, instrumentul ce fusese folosit pentru a înăbuşi şi nimici orice altă forţă rivală din comunitate. Distrugerea partidului a fost înfăptuită în anii 1935—1939 şi, prin ea, a fost stabilit un nou record în conflictul dintre regimul sovietic şi propriii săi supuşi.

În 1934, Stalin se afla în culmea puterii. Cel de-al XVII-lea congres al partidului, ţinut la începutul acelui an, a fost o adevărată orgie de linguşiri şi omagieri. Nu mai exista nicio opoziţie activă faţă de adoratul dictator, în partid însă erau mulţi, îndeosebi dintre vechii bolşevici, care, deşi îi aduceau cuvenitele onoruri, nu-i erau ataşaţi trup şi suflet. Ei se ridicaseră prin propriile eforturi, nu doar prin favorurile lui, şi deci puteau fi o periculoasă sursă de tulburări şi revoltă în vremuri de criză. Această opoziţie potenţială trebuia, aşadar, distrusă. Cel dintâi pretext pentru exterminarea lor l-a constituit uciderea, la 1 decembrie 1934, a lui Serghei Kirov, secretar al Comitetului Central şi şeful organizaţiei de partid din Leningrad. Majoritatea istoricilor, deşi nu toţi, sunt de părere că autorul real al acestei crime a fost Stalin, care, astfel, dintr-o lovitură, scăpa de un posibil rival şi crea un pretext pentru represalii în masă. Vânătoarea de vrăjitoare care a urmat a fost îndreptată în primul rând împotriva opoziţionişţilor de odinioară dinăuntrul partidului, dar curând a lovit şi în slujitorii credincioşi ai lui Stalin. Zinoviev şi Kamenev au fost arestaţi şi condamnaţi la detenţie; execuţii în masă au avut loc în oraşe mari de pe tot cuprinsul ţării, dar în special la Leningrad şi Moscova. Teroarea a atins paroxismul în 1937, primul an al „marii epurări”. În august 1936, a avut loc primul dintre marile procese

regizate, în care Zinoviev, Kamenev, Smirnov şi alţii au fost condamnaţi la moarte; un al doilea proces, din ianuarie 1937, a dat în vileag „trădarea” lui Radek, Piatakov, Sokolnikov şi a altora. În martie 1938, printre acuzaţi s-au numărat Buharin, Rîkov, Krestinski, Rakovski, Iagoda; acesta din urmă fusese în anii 1934-1936 şeful NKVD (Serviciul de Securitate) şi organizatorul epurărilor precedente. Cu puţin înainte, în 1937, mareşalul Tuhacevski şi alti câţiva înalti ofiţeri ai armatei fuseseră judecaţi în secret şi împuşcaţi. În toate procesele publice acuzaţii mărturiseau crime fanteziste, descriind unul după altul cum uneltiseră împreună cu servicii de spionaj străine, conspiraseră să ucidă conducători de partid, oferiseră părţi din teritoriul sovietic unor puteri imperialiste, otrăviseră sau împuşcaseră compatrioţi, sabotaseră industria, provocaseră în mod deliberat foamete etc. Aproape toţi au fost condamnaţi la moarte şi executaţi cu promptitudine; câţiva dintre cei care, precum Radek, primiseră doar pedepse cu închisoarea, au fost suprimaţi imediat după proces.

Infernul marilor epurări a fost deseori descris de istorici, romancieri şi memorialişti. Procesele regizate au fost doar partea vizibilă a unui veritabil genocid, a cărui principală victimă a fost partidul. Tortura, care înainte fusese folosită doar sporadic şi, de regulă, pentru descoperirea adevărului, a devenit acum o metodă rutinieră de extorcare a mii de mărturisiri false despre crime dintre cele mai neverosimile. (Tortura încetase de a fi parte a procedurii judiciare ruse în secolul al XVIIIdea, deşi a mai fost folosită şi după aceea în împrejurări excepţionale, cum au fost insurecţiile poloneze sau Revoluţia din 1905.) Anchetatorii erau liberi să născocească şi să provoace tot felul de suferinţe fizice şi psihice pentru a-i determina pe oameni să recunoască delicte despre care persecutorii ştiau foarte bine că sunt cu totul fictive. Acei puţini care n-au sucombat unor astfel de măsuri au cedat îndeobşte atunci când li s-a spus că, dacă refuzau să mărturisească, aveau să le fie ucise soţiile şi copiii, ameninţare care s-a şi concretizat în unele cazuri.

Nimeni nu se simţea în siguranţă, pentru că niciun grad de servilism faţă de tiran nu constituia o garanţie a imunităţii. în unele cazuri, comitetele de partid ale unor întregi regiuni au fost masacrate, fiind apoi urmate în mormânt de propriii lor succesori în funcţii, ale căror mâini erau încă mânjite de sângele recentelor execuţii. Printre victime s-au numărat aproape toţi vechii bolşevici, toţi cei din anturajul apropiat al lui Lenin, foşti membri ai guvernului, ai Biroului Politic şi ai secretariatului partidului, activişti de toate gradele, oameni de ştiinţă, artişti, scriitori, economişti, militari, avocaţi, ingineri, medici şi – în cele din urmă, după ce îşi făcuseră treaba – înşişi agenţii epurării, atât dintre ofiţerii superiori din serviciile de securitate, cât şi dintre membrii deosebit de zeloşi ai partidului. Corpurile ofiţereşti din armată şi marină au fost decimate, ceea ce a fost una dintre principalele cauze ale înfrângerilor suferite de sovietici în primii doi ani ai războiului cu Germania. Organele de partid fixau cote de arestări şi execuţii pentru diferite zone din ţară; dacă poliţia nu le îndeplinea, oamenii ei erau susceptibili ei înşişi de execuţie, iar dacă le îndeplinea, aceştia puteau fi ulterior traşi la răspundere pentru exterminarea cadrelor de partid. (Cu umorul macabru caracteristic lui Stalin, această din urmă acuzaţie a fost formulată împotriva unora, precum Postîşev, care se distinseseră în campania de ucideri în masă.) Cei care-şi îndeplineau prost sarcinile puteau fi împuşcaţi pentru sabotaj, cei care şi le îndeplineau prea bine puteau fi suspectaţi că se arată zeloşi spre aşi ascunde lipsa de ataşament. (Într-o cuvântare a sa din 1937, Stalin spunea că tocmai aşa procedau răufăcătorii.) Scopul anchetelor şi al proceselor era să arate că aproape tot nucleul originar al partidului, inclusiv cei mai apropiaţi colaboratori ai lui Lenin, au fost o bandă de spioni, agenţi imperialişti şi duşmani ai poporului, a căror unică idee a fost şi a rămas distrugerea statului sovietic. În faţa unei lumi uluite, la marile înscenări judiciare acuzaţii mărturiseau tot felul de crime închipuite. Dintre victimele acestor înscenări, Buharin a fost singurul care, deşi se recunoştea în

general răspunzător de pretinsele crime ale unei închipuite organizaţii contrarevoluţionare, a respins acuzaţiile infamante de spionaj şi uneltire la asasinarea lui Lenin. Exprimându-şi căinţa pentru toate nelegiuirile comise, el a adăugat, într-o frază care rezumă pregnant atmosfera acelor procese: „Noi ne-ani răzvrătit prin metode criminale împotriva noii vieţi luminoase şi fericite.” (Se pare că Buharin nu a fost torturat fizic, dar a fost ameninţat că-i vor fi ucişi soţia şi fiul de
vârstă fragedă.)

Primul efect al epurărilor a fost crearea unei stări de dezolare nu numai în partid, ci în toate sectoarele vieţii din Uniunea Sovietică. Baia de sânge explică de ce majoritatea delegaţilor la Congresul al XVII-lea, în cea mai mare parte stalinişti devotaţi, n-au făcut practic altceva decât să voteze omagii linguşitoare adresate conducătorului suprem. în epurări au pierit o serie întreagă de artişti eminenţi şi peste o treime dintre scriitorii sovietici. întreaga ţară era cuprinsă de o monstruoasă demenţa, indusă aparent – dar aparenţa era înşelătoare – de voinţa unui singur despot.

Au căzut victime ale epurărilor şi comunişti din afara Rusiei. Cel mai mult au avut de suferit cei polonezi; în 1938, o rezoluţie a Cominternului dizolva partidul comunist (care în Polonia era ilegal) pe temeiul că era o pepinieră de troţkişti şi de alţi duşmani, iar cadrele sale aflate în Uniunea Sovietică au fost decimate prin arestări şi execuţii. Aproape toţi conducătorii au fost întemniţaţi şi doar câţiva dintre ei şi-au redobândit ulterior libertatea. Norocoşi au fost aceia care n-au reuşit sa ajungă în Rusia atunci când au fost convocaţi, deoarece se aflau în detenţie în Polonia. Putinii care au refuzat să dea curs convocării au fost declaraţi public agenţi ai poliţiei poloneze, fiind astfel livraţi în mâinile acesteia – procedeu frecvent folosit în anii ’30 împotriva membrilor „deviaţionişti” ai partidelor comuniste clandestine din alte ţări. în afară de polonezi, au căzut victime ale epurărilor mulţi comunişti unguri (inclusiv Béla Kun), iugoslavi, bulgari şi germani; dintre aceştia din urmă, unii

dintre cei ce au supravieţuit până în 1939 au fost apoi predaţi Gestapoului de către Stalin.

Lagărele de concentrare erau pline până la refuz. Fiecare cetăţean sovietic ajunsese să se obişnuiască cu ideea că arestarea şi condamnarea la moarte sau la închisoare pe un număr de ani arbitrar determinat nu aveau nimic de-a face cu calitatea bună sau proastă a muncii sale, cu faptul că aparţinea sau nu vreunei opoziţii, nici chiar cu sentimentele sale, favorabile sau nu, faţă de Stalin. Climatul de atrocităţi generase un fel de paranoia universală, o lume monstruoasă, dar ireală, în care toate criteriile anterioare, chiar şi cele ale despotismului „obişnuit", încetaseră de a mai fi aplicabile.

Istoricii şi alţi cercetători care, peste ani, au căutat să explice această orgie fără seamăn de vărsări de sânge şi ipocrizie au ridicat întrebări la care nu este deloc uşor de găsit răspunsul.

întâi de toate, care putea să fi fost motivaţia unei asemenea frenezii nimicitoare, când, după toate aparenţele, nu exista nicio ameninţare reală la adresa lui Stalin sau a regimului, iar toate sursele posibile de revoltă dinăuntrul partidului puteau fi anihilate fără asasinate în masă? În particular, cum putea fi explicat acest lucru când părea evident că distrugerea atâtor cadre superioare avea în mod fatal să slăbească statul atât din punct de vedere militar, cât şi economic?

În al doilea rând, de ce a lipsit cu totul orice rezistenţă în condiţiile când întreaga populaţie era ameninţată, chiar şi cei care săvârşeau atrocităţile cu maxim devotament? Multi cetăţeni sovietici dovediseră curaj militar şi îşi riscaseră viaţa în bătălii, cum de niciunul nu s-a ridicat împotriva tiranului, de ce toţi s-au resemnat să fie masacraţi?

În al treilea rând, admiţând că victimele înscenărilor judiciare erau determinate, din motive de propagandă, să mărturisească delicte imaginare, de ce au fost extorcate astfel de mărturisiri de la sute de mii sau milioane de oameni mai neînsemnaţi, despre care nimeni nu auzise vreodată? La ce bun uriaşul efort de a determina nişte victime anonime să facă mărturisiri fanteziste care urmau

apoi să fie îngropate în fişierele poliţiei, fără nicio finalitate publică?

în al patrulea rând, cum se face că tocmai în aceşti ani Stalin a fost în stare să ridice cultul propriei sale personalităţi la cote fără precedent? De ce, în particular, atâţia intelectuali din Occident, asupra cărora, personal, nu s-a exercitat niciun fel de presiune, au îndrăgit în această perioadă stalinismul şi au înghiţit cu docilitate sau chiar au aplaudat ororile din beciurile Moscovei şi explicaţia oficială oferită pentru ele, când minciunile şi cruzimile săvârşite erau vădite pentru oricine?

Toate aceste întrebări sunt relevante pentru înţelegerea funcţiei specifice pe care ideologia marxist-socialistă începuse s-o îndeplinească în noul sistem.

În ceea ce priveşte prima dintre aceste întrebări, majoritatea istoricilor cred că scopul principal al marilor epurări a fost de a elimina partidul ca focar potenţial al luptei politice, ca forţă ce putea, în anumite împrejurări, să dobândească o viaţă proprie în loc de a fi un simplu instrument în mâinile conducătorului unic. Isaac Deutscher, în prima sa carte despre procesele de la Moscova (publicată iniţial în limba polonează), a avansat originala teorie că ele au fost un act de răzbunare a menşevicilor împotriva bolşevicilor! Şi aceasta deoarece victimele au fost aproape toate vechi bolşevici, în timp ce procuroruhşef, Vîşinski, era un ex- menşevic, iar principalul propagandist al partidului din acele zile, David Zaslavski, fusese membru al Bund-ului evreiesc. Aceasta e o explicaţie la fel de fantezistă ca aceea avansată mai târziu de Deutscher în volumul al treilea al cărţii sale consacrate vieţii lui Troţki *{Proscrisul profet,* 1963), potrivit căreia vârfurile birocraţiei sovietice nu erau mulţumite de propriile privilegii, oricât de mari erau ele, deoarece nu puteau să acumuleze bogăţie sau să o transmită prin moştenire copiilor lor şi, de aceea, exista riscul, de care s-a temut Troţki, că ei vor încerca să distrugă sistemul proprietăţii sociale. Potrivit lui Deutscher, Stalin era conştient de acest pericol şi a recurs la teroare pentru a împiedica noua clasă de privilegiaţi

să se consolideze şi să ruineze sistemul. Aceasta nu este, de fapt, decât o parafrază a versiunii staliniste potrivit căreia victimele urmăreau cu adevărat să restaureze capitalismul în Rusia. Totuşi, în biografia lui Stalin pe care a scris-o (1949), Deutscher a adoptat punctul de vedere mai mult sau mai puţin general printre istorici, anume că Stalin a urmărit să distrugă orice posibilă alternativă de guvernare sau de conducere a partidului; opoziţie activă nu mai exista, dar o criză neaşteptată putea genera una, încât s-a văzut nevoit să zdrobească orice posibilitate de închegare a unui centru de putere rival înăuntrul partidului.

Această explicaţie s-ar putea potrivi proceselor de la Moscova, dar nu prea se vede în ce fel s-ar potrivi ea caracterului de masă al epurărilor, care au afectat milioane de anonimi care nu aveau niciun fel de şansă să devină conducători de partid alternativi. Aceeaşi obiecţie se aplică şi altor teorii avansate uneori, cum ar fi nevoia de ţapi ispăşitori a lui Stalin pentru eşecurile economice sau firea sa ranchiunoasă şi sadică; acestea, fireşte, pot explica numeroase cazuri individuale, dar nu şi masacrarea a milioane de oameni.

Despre marile epurări se poate spune că au fost pe cât de macabre, pe atât de lipsite de noimă, în sensul că scopul urmărit prin ele ar fi putut foarte bine să fie atins cu alte mijloace. Totuşi, ele au făcut parte, ca să spunem aşa, din logica firească a sistemului. Pentru că aceasta cerea nu numai distrugerea oricăror rivali reali sau potenţiali, ci şi aneantizarea singurului organism în care mai existau rămăşiţe, oricât de firave şi neputincioase, de loialitate fată de o cauză alta decât statul şi conducătorul lui – în particular, rămăşiţe ale credinţei în ideologia comunistă considerată un cadru de referinţă şi un obiect de adoraţie independent de conducător şi de directivele curente ale partidului. Obiectivul unui sistem totalitar este să distrugă toate formele de viaţă comunitară care nu sunt impuse de stat şi controlate îndeaproape de el, astfel încât indivizii să fie izolaţi unul de altul şi să devină simple instrumente în mâinile statului. Cetăţeanul aparţine statului şi nu trebuie să aibă

nicio altă loialitate, nici măcar faţă de ideologia de stat. Aceasta poate părea paradoxal, dar nu este surprinzător pentru cineva care cunoaşte un astfel de sistem dinăuntru. Toate formele de revoltă împotriva partidului conducător, toate „devierile” şi „revizionismele”, facţiunile, clicile, răzvrătirile, toate deopotrivă apelaseră la ideologia al cărei custode era statul. Drept urmare, se impunea ca ideologia să fie revizuită în aşa fel încât să fie clar pentru oricine că nu putea apela în mod independent la ea, întocmai cum în Evul Mediu nu li se îngăduia persoanelor neautorizate să comenteze textele sfinte, Biblia însăşi fiind tot timpul *liber haereticorum.* Partidul era eminamente un organism ideologic, adică unul ai cărui membri erau legaţi între ei printr-o credinţă comună şi prin valori comune. Dar, aşa cum se întâmplă întotdeauna când ideologiile sunt transformate în instituţii, acea credinţă trebuia să fie suficient de vagă şi de nedefinită pentru a putea fi folosită la justificarea oricărei acţiuni politice, dar susţinând totodată că n-a avut loc nicio schimbare „reală” a doctrinei. În mod inevitabil, cei care luau credinţa în serios voiau s-o interpreteze cu propria lor minte şi să examineze dacă un pas politic sau altul erau în concordanţă cu versiunea stalinianã a marxism-leninismului. Aceasta facea însă din ei potenţiali critici şi rebeli împotriva guvernului chiar dacă îi jurau fidelitate lui Stalin, pentru că ar fî putut oricând să-l invoce pe Stalin cel de odinioară împotriva celui de acum şi să citeze nişte spuse de-ale liderului împotriva lui însuşi. Epurările erau menite, aşadar, să distrugă orice legături ideologice care se vor mai fi menţinut înăuntrul partidului, să-i convingă pe membrii acestuia că nu aveau nicio altă ideologie sau loialitate decât ultimul ordin venit de sus şi să-i reducă, la fel ca pe restul societăţii, la o masă dezintegrată şi neputincioasă. Aceasta era o continuare a aceleiaşi logici care debutase cu lichidarea partidelor liberale şi socialiste, a presei şi a instituţiilor culturale independente, a religiei, filosofici şi artei independente, iar finalmente şi a fracţiunilor din partidul însuşi. Oriunde exista vreo legătură ideologică alta decât loialitatea faţă de

conducător, exista şi o posibilitate de fracţionism, chiar dacă ea nu se materializase. Ţelul urmărit de epurări a fost eradicarea acestei posibilităţi, şi ele au izbutit să-l atingă, dar principiile care au dictat hecatomba din anii ’30 sunt încă în vigoare şi n-au fost niciodată abandonate. Loialitatea faţă de ideologia marxistă ca atare continuă să fie considerată o crimă şi o sursă de devieri de tot felul.[3]

Chiar şi aşa, faptul că Holocaustul n-a întâmpinat împotriviri din partea populaţiei sovietice şi nici măcar din partea partidului pare a sugera că epurările nu erau necesare, în orice caz nu la o asemenea scară. Partidul era deja, pare-se, destul de aproape de starea ideală de „sac de cartofi” (cum spusese odinioară Marx despre ţărănimea franceză), nemaidorind şi nemaifiind în stare să producă un centru de gândire independentă. Pe de altă parte, nu ştim dacă în lipsa epurărilor el n-ar fi putut s-o facă într-o perioadă de criză, aşa cum au fost, de pildă, cele mai primejdioase momente ale războiului cu Germania.

Aceasta ne aduce la cea de a doua întrebare de mai sus: cum se face că societatea sovietică a fost total incapabilă de împotrivire? Răspunsul pare a fi acela că partidul, cu excepţia conducerii de la vârf, era deja incapabil să se organizeze în vreun fel independent de aparat. Aidoma restului populaţiei, era şi el redus la o sumă de indivizi izolaţi; în contextul represiunii, ca în orice altă sferă a vieţii, statul atotputernic stătea faţă-n faţă cu cetăţeanul însingurat. Paralizia individului era totală; în acelaşi timp, nu se putea nega că partidul acţiona în conformitate cu principiile admise de la bun început. Toţi membrii săi luaseră parte în masă la acte de violenţă împotriva populaţiei, iar atunci când ei înşişi au devenit victime ale nelegiuirii, nu mai aveau la cine să apeleze. Niciunul dintre ei nu obiectase la procesele trucate şi execuţiile arbitrare câtă vreme cei loviţi nu fuseseră membri de partid; cu toţii acceptaseră, activ sau pasiv, că, „în principiu”, nu era nimic rău în asasinatele judiciare. Fuseseră de acord, tot aşa, că în fiecare moment conducătorii partidului erau cei chemaţi să decidă cine era

duşman de clasă, prieten al chiaburilor sau agent imperialist. Acum, când regulile jocului la care consimţiseră au ajuns să-i lovească pe ei înşişi, nu mai dispuneau de niciun fel de principii morale care să le susţină spiritul de rezistenţă.

În timpul războiului, un poet polonez, Aleksander Wat, l-a întâlnit în una dintre închisorile staliniste pe un vechi bolşevic, istoricul I.M. Stetlov, şi l-a întrebat de ce toţi protagonişti proceselor de la Moscova recunoscuseră vinovăţii dintre cele mai rocambolești. Stetlov i-a răspuns simplu: „Toţi aveam mâinile mânjite de sânge.”

Cât despre cea de-a treia întrebare, la prima vedere ar putea să pară că avem de-a face cu o halucinaţie colectivă. Chiar şi presupunând că Stalin a avut motive temeinice să masacreze comunişti, de ce a fost nevoie ca nenumăraţi oameni insignifianţi să fie determinat! să mărturisească sub tortură că uneltiseră să vândă britanicilor Uzbekistanul sau că fuseseră agenţi de-ai lui Pilsudski sau că încercaseră să-l ucidă pe Stalin? Totuşi, exista un grăunte de metodă şi în această nebunie. Victimele trebuiau nu doar distruse fizic sau făcute inofensive, ci şi anihilate moral. La urma urmei, agenţii NKVD ar fi putut să semneze ei înşişi mărturisirile mincinoase, iar apoi să-şi lichideze victimele ori să le trimită în lagăre pe temeiul vinovăţiei lor „mărturisite”, exceptându-i, firește, pe acuzaţii din procesele regizate, care trebuiau să-şi declare crimele în auzul întregii lumi; aceştia constituiau însă un procent infim din totalul victimelor. De fapt, însă, poliţia ţinea neapărat ca oamenii să-şi iscălească ei înşişi mărturisirile şi, din câte se ştie, nu a falsificat semnăturile. Efectul era că victimele deveneau astfel complice la crimele comise împotriva lor însele şi participanţi la o campanie universală de falsificare. Aproape oricine putea fi silit prin tortură să mărturisească orice, dar, de regulă, cel puţin în secolul al XX-lea, tortura a fost folosită pentru obţinerea de informaţii adevărate. În sistemul stalinist, însă, atât torţionarii, cât şi victimele lor ştiau cum nu se poate mai bine că informaţia obţinută era falsă; stăruiau totuşi în ficţiune, pentru

că, în acest fel, toată lumea contribuia la construirea unei ireale lumi „ideologice”, unde ficţiunea generalizată căpăta înfăţişare de adevăr.

Un regim similar de travestire organizată funcţiona şi în multe alte domenii, de pildă în sistemul „alegerilor” generale. Şi în cazul acestora, ne-am putea gândi că guvernanţii puteau foarte bine să economisească efortul şi cheltuielile presupuse de aceste spectacole, a căror absurditate era evidentă pentru toată lumea; ele erau totuşi importante pentru că îl transformau pe fiecare cetăţean în participant şi coautor al aceleiaşi ficţiuni, al realităţii „oficiale” care, prin chiar acest fapt, înceta să fie total contrafăcută.

Cea de-a patra întrebare ne confruntă şi ea cu un fenomen stupefiant. Informaţia care parvenea în Occident din Uniunea Sovietică era, firește, fragmentară şi incertă; regimul restricţionase riguros contactele şi limitase fluxul ştirilor în ambele direcţii; călătoriile în străinătate ale cetăţenilor sovietici erau strict controlate în interesul statului, iar orice comunicare neautorizată cu străinii era considerată spionaj sau trădare. Totuşi, statul sovietic nu se putea rupe cu totul de lumea din afară. Anumite informaţii despre teroarea poliţienească răzbătuseră până în Occident, deşi nimeni nu-şi putea închipui amploarea ei. În plus, procesele de la Moscova fuseseră pregătite în pripă şi cu stângăcie, iar contradicţiile şi absurdităţile ieşite la iveală au fost semnalate
în unele ziare occidentale. Cum se explică atunci atitudinea indulgentă a intelectualilor occidentali faţă de stalinism şi, nu o dată, chiar sprijinul activ acordat de ei acestuia? Socialiştii britanici oneşti şi incoruptibili care au fost soţii Sidney şi Béatrice Webb au vizitat în repetate rânduri Uniunea Sovietică în toiul teroarei staliniste şi au scris o carte imensă despre „noua civilizaţie” de acolo. Sistemul sovietic, declarau ei, era întruchiparea celei mai scumpe năzuinţe a omului spre dreptate şi fericire, în contrast izbitor cu corupta şi decrepita pseudodemocraţie britanică; ei nu vedeau niciun motiv de a se îndoi de corectitudinea proceselor de

la Moscova sau de perfecţiunea primului guvernământ „democratic” din Rusia. Printre cei care au proslăvit acest sistem şi au înghiţit ficţiunea proceselor staliniste s-au numărat Lion Feuchtwanger, Romain Rolland şi Henri Barbusse. Printre puţinii care nu s-au alăturat acestui cor s-a numărat André Gide, care a vizitat Uniunea Sovietică în 1936 şi şi-a publicat impresiile. Fireşte că el n-a văzut nimic din atrocităţile de acolo; a fost înconjurat de linguşitori şi nu i-au fost arătate decât iluzoriile înfăptuiri ale regimului, dar el şi-a dat seama că faţada ascundea o minciună universală. Au existat şi scriitori polonezi care au răzbătut cu privirea dincolo de vălul aparenţelor, cum a făcut şi jurnalistul britanic Malcolm Muggeridge (*Winter in Moscou),* 1934).

Reacţia intelectualilor occidentali a constituit un triumf remarcabil al ideologiei doctrinare asupra bunului-simţ şi a instinctului critic. E adevărat că anii epurărilor au fost şi cei ai ameninţării naziste, ceea ce poate explica până la un punct faptul că numeroşi gânditori şi artişti crescuţi într-o tradiţie de stânga sau liberală au văzut în Rusia singura speranţă de salvare a civilizaţiei de pericolul care o ameninţa; ei au fost dispuşi să ierte „statului proletar” multe atât timp cât se putea conta pe el ca pe un bastion împotriva barbariei fasciste. Erau cu atât mai uşor de păcălit cu cât nazismul, spre deosebire de stalinism, nu prea ţinea să-şi ascundă de ochii lumii chipul hidos; el proclama făţiş că avea drept scop crearea unei Germanii atotputernice, strivirea altor naţiuni şi reducerea la sclavie a „raselor inferioare”. Pe când Stalin continua să propovăduiască evanghelia socialistă a păcii şi egalităţii, a eliberării celor asupriţi, internaţionalismul şi prietenia între popoare. Occidentali care, declarativ, erau exponenţi ai gândirii critice găseau acest verbiaj mai convingător decât orice fel de fapte; ideologia şi gândirea dezideravă erau mai puternice decât realitatea crudă.

Când analizăm aceste crime este important să observăm că în nicio perioadă Rusia lui Stalin n-a

fost guvernată de aparatul poliţienesc, că acesta n-a fost niciodată „deasupra partidului”; teza că aparatul represiv se substituise partidului a fost un alibi folosit după moartea lui Stalin de pseudoreformatori, care susţineau că, de acum, sarcina consta în restabilirea supremaţiei partidului. În timpul lui Stalin poliţia politică putea, ce-i drept, să aresteze şi să omoare după bunul său plac membri de partid, dar nu pe cei de la cel mai înalt nivel, unde toate actele de acest fel trebuiau ordonate sau aprobate de către autorităţile supreme ale partidului, în particular de către Stalin însuşi. Acesta a folosit aparatul represiv pentru a controla partidul, dar el însuşi a dirijat atât partidul, cât şi statul în calitate de conducător al partidului, nu de şef al securităţii; lucrul acesta a fost bine reliefat de Jan Jaroslavski în studiul său despre funcţiile partidului în sistemul sovietic. Partidul, întruchipat de Stalin, nu a abandonat nicio clipă puterea supremă. Atunci când reformatori din perioada de după Stalin cereau ca partidul să fie repus deasupra poliţiei politice, ei înţelegeau prin asta doar ca membrii de partid să nu mai poată fi arestaţi fără aprobarea autorităţilor de partid. Dar lucrurile au stat tot timpul aşa, pentru că şi dacă NKVD, de la un anumit nivel, aresta lideri de rang echivalent, o făcea sub supravegherea liderilor de partid de rang mai înalt. Aparatul represiv era un instrument în mâinile partidului. Un sistem poliţienesc în sens strict, adică unul în care poliţia are mâinile complet libere, n-a existat şi nu putea exista în statul sovietic, căci asta ar fi însemnat că partidul a pierdut puterea, ceea ce nu se putea întâmpla fără a pricinui prăbuşirea întregului sistem.

Aşa se explică şi rolul special jucat de ideologie, atât sub Stalin, cât şi în prezent. Ideologia nu este doar o anexă sau un apendice al sistemului, ci o condiţie absolută a existenţei sale, indiferent dacă oamenii cred efectiv în ea sau nu. Socialismul stalinist a creat un imperiu condus de la Moscova, a cărui legitimitate derivă integral din ideologie, în particular din doctrina că Uniunea Sovietică întruchipează interesele întregului popor muncitor şi îndeosebi ale clasei muncitoare de pretutindeni, că

ea exprimă dorinţele şi aspiraţiile lor şi că reprezintă primul pas spre o revoluţie mondială care va elibera masele muncitoare de pe întregul glob. Sistemul sovietic nu putea fiinţa fără această ideologie, care este singura *raison d'être* a aparatului de putere existent. Aparatul are un caracter eminamente ideologic şi internaţionalist şi, ca atare, nu putea fi înlocuit de cel poliţienesc, de armată sau de indiferent ce altă instituţie.

Aceasta nu înseamnă că aparatul represiv al statului sovietic a fost în vreun moment determinat de ideologie, ci doar că ideologia este indispensabilă pentru a o justifica la nevoie. Ideologia este încastrată în sistem şi, drept urmare, joacă un rol cu totul diferit în Uniunea Sovietică decât în statele unde principiul de bază al legitimităţii derivă din alegeri democratice sau din
C? 5 0
charisma unei monarhii ereditare.

Un sistem de tip sovietic se bucură de avantajul că nu e obligat să-şi justifice acţiunile în faţa populaţiei; prin definiţie, el reprezintă interesele şi dorinţele acesteia şi nimic nu poate altera acest fapt ideologic. El este însă expus unui risc faţă de care structurile democratice sunt imune, acela de a fi extrem de sensibil la critica ideologică. Aceasta înseamnă, între altele, că intelectualitatea joacă în el un rol care nu are corespondent nicăieri aiurea. O ameninţare la adresa valabilităţii intelectuale a
1 1
sistemului sau susţinerea unei ideologii diferite constituie un pericol de moarte. Statul totalitar nu poate deveni niciodată complet invulnerabil şi nici nu poate stârpi cu totul gândirea critică. El poate părea atotputernic, deoarece domină toate aspectele vieţii, dar este, în acelaşi timp, slab, întrucât orice fisură în monolitul ideologic îi primejduieşte existenţa.

În plus, este greu de menţinut un sistem în care ideologia este privată de orice mişcare inerţială proprie, fiind redusă la a nu fi nici mai mult, nici mai puţin decât dictatele autorităţii de stat. Potrivit logicii stalinismului, adevărul este ceea ce partidul, adică Stalin, spune la un moment dat, efectul fiind golirea ideologiei de orice substanţă proprie. Pe de altă parte, ideologia trebuie prezentată ca o teorie generală care posedă o coerenţă proprie şi, câtă

vreme se face acest lucru, nu există nicio garanţie că ea nu poate dobândi un impuls propriu şi nu poate fi utilizată – cum sa şi întâmplat în perioada poststalinistă – împotriva principalilor ei exponenţi şi singuri interpreţi autorizaţi.

în anii ’30, însă, un astfel de pericol părea extrem de îndepărtat. Sistemul fusese adus la o stare de perfecţiune aproape
ideală, în care societatea civilă abia dacă mai exista, iar populaţia nu părea să aibă alt scop decât să asculte de poruncile statului personificat de Stalin.

Un instrument de căpetenie în distrugerea legăturilor sociale a fost sistemul universal de spionare reciprocă a vecinilor. Orice cetăţean avea obligaţia legală şi morală de a o face şi turnătoria devenise principala metodă de a reuşi în viaţă. Masacrul continuu facea loc multora dintre cei care năzuiau să se alăture clasei dominante privilegiate şi erau dispuşi să-şi dovedească ataşamentul prin distrugerea altora. Inclusiv pe această cale, enorm de mulţi oameni au devenit unelte ale crimei de dragul propriei promovări. Idealul socialismului stalinist părea a fi o situaţie în care oricine din ţară (cu excepţia lui Stalin) era deţinut al unui lagăr de concentrare şi totodată un agent al poliţiei secrete. Această perfecţiune ultimă era greu de atins, dar, spre sfârşitul anilor ’30, se făcuseră paşi hotărâţi în direcţia ei.

2. Codificarea marxismului de către Stalin

în anii ’30, toate sferele culturii din Uniunea Sovietică erau riguros înregimentate, iar viaţa intelectuală independentă încetase practic să mai existe. Beletristica fusese redusă la o anexă a politicii şi propagandei, având ca unic scop proslăvirea sistemului şi a conducătorului său şi demascarea „duşmanilor de clasă”. Intro convorbire cu un grup de scriitori care a avut loc în 1932 la Gorki acasă, Stalin i-a caracterizat pe literaţi în general drept „ingineri ai sufletelor omeneşti”; această sintagmă măgulitoare a devenit curând formulă oficială. Cinematograful şi teatrul erau

tratate în acelaşi mod, deşi cel din urmă a avut de suferit mai puţin. A fost permisă existenţa unui repertoriu tradiţional de piese de teatru, cuprinzând în cea mai mare parte dramaturgi ruşi, cu condiţia ca autorii respectivi să poată fi taxaţi drept „progresişti” sau măcar „parţial progresişti”; în repertoriul astfel definit şi-au aflat loc Gogol, Ostrovski, Saltîkov-Şcedrin, Tolstoi şi Cehov, iar pe scenele din Rusia puteau fi văzute, chiar şi în anii cei mai negri, spectacole de înaltă clasă. Romancieri, poeţi şi regizori de film se întreceau în adulări de stil bizantin ale lui Stalin; acest fenomen a culminat în anii postbelici, dar ajunsese departe încă din anii despre care vorbim aici.

Represiunea şi înregimentarea au afectat, totuşi, diferitele sfere ale vieţii intelectuale în grade diferite. În anii ’30 a existat o puternică tendinţă spre orientarea marxistă în anumite ramuri ale ştiinţei, îndeosebi în fizica teoretică şi în genetică, tendinţă care însă avea să-şi atingă apogeul abia în anii ’40. În schimb, alte domenii, deosebit de sensibile din punct de vedere ideologic, precum filosofia, teoria socială şi istoria, au fost nu doar încorsetate în anii ’30, ci şi codificate integral în termeni stalinisti.

O etapă importantă în aservirea istoriografiei sovietice a fost marcată în 1931 printr-o scrisoare a lui Stalin adresată revistei Revoluţia Proletară, pe care comitetul de redacţie a publicat-o însoţită de o autocritică. Scrisoarea îi dojenea pe membrii acestuia pentru că publicaseră un articol al lui Slutski despre relaţiile de dinainte de 1914 dintre bolşevici şi social-democraţia germană, în care Lenin era criticat că nu şi-a dat seama de pericolul „centrismului” şi al oportunismului din Internaţionala a ILa. Dup ă ce apostrofa cu asprime revista pentru „liberalismul putred” de a fî sugerat că Lenin „nu şi-a dat seama” de ceva, Stalin schiţa o istorie completă a Internaţionalei a ILa care a devenit apoi un text canonic. Pe Stalin îl preocupau în principal aripa stângă nebolşevică a Internaţionalei şi Troţki. Aprecia că stânga socialistă adusese anumite servicii în bătălia împotriva

oportunismului, dar comisese şi grave greşeli. Roşa Luxemburg şi Parvus se situaseră în mai multe rânduri de partea menşevicilor în disputele din partid, de pildă în legătură cu statutul partidului, iar în 1905 inventaseră „proiectul semimenşevic al revoluţiei permanente”, adoptat mai târziu de Troţki, proiect care comitea eroarea fatidică de repudiere a alianţei dintre proletariat şi ţărănime. Cât despre troţkism, el încetase de mult să mai facă parte din mişcarea comunistă şi devenise „detaşamentul de avangardă al burgheziei contrarevoluţionare”. Era o minciună monstruoasă să sugerezi că Lenin înainte de război nu înţelesese că revoluţia burghezo-democrată trebuia inevitabil să se transforme în revoluţie socialistă şi că el ar fi preluat mai târziu această idee de la Troţki. Scrisoarea lui Stalin fixa o dată pentru totdeauna regulile pe care trebuia să le respecte istoriografia sovietică: Lenin a avut întotdeauna dreptate, partidul bolşevic a fost şi a rămas mereu infailibil, chiar dacă la răstimpuri s-au strecurat în rândurile sale duşmani care au încercat, fără succes, să-l abată de la drumul drept. Toate grupurile nebolşevice din mişcarea muncitorească au fost în mod invariabil pepiniere ale trădării sau, în cel mai bun caz, medii propice naşterii unor erori pernicioase.

Această judecată a pecetluit reputaţia istorică a Rosei Luxemburg şi l-a categorisit definitiv pe Troţki. Au mai trebuit să treacă, totuşi, câţiva ani înainte ca toate problemele istoriei, ale filosofici şi ale ştiinţelor sociale să fie rezolvate o dată pentru totdeauna. Aceasta s-a realizat în 1938 prin publicarea *Istoriei Partidului Comunist al Uniunii Sovietice {Bolşevic),* un *curs scurt* redactat de o comisie anonimă; Stalin era identificat pe atunci doar ca autorul celebrei secţiuni privitoare la „Materialismul dialectic şi istoric” (cap. IV), în care era expusă versiunea omologată a concepţiei despre lume a partidului. După război însă se spunea oficial că întreaga lucrare era scrisă de Stalin şi ea urma să fie republicată ca un volum al seriei sale de opere complete, dacă aceasta nu s-ar fi întrerupt după moartea sa. Geneza exactă a *Cursului scurt* nu este

cunoscută; probabil că a fost redactat în principal de o echipă de autori oficiali, iar apoi revizuit de Stalin. Stilul său distinctiv este evident în mai multe locuri, mai ales acolo unde diferiţii trădători şi revizionişti sunt taxaţi drept „pigmei alb-gardişti”, „josnici lachei ai fasciştilor” etc.

Destinul *Cursului scurt* constituie un episod remarcabil din istoria cuvântului tipărit. Publicat în milioane de exemplare în Uniunea Sovietică, el a servit timp de cincisprezece ani ca manual de ideologie absolut obligatoriu pentru toţi cetăţenii. Mărimea tirajelor sale nu putea fi, fără îndoială, comparată decât cu cea a Bibliei în ţările occidentale. A fost publicat şi răspândit peste tot fără încetare. În clasele mari din şcolile secundare, în toate instituţiile de învăţământ superior, în şcolile de partid etc., oriunde se preda ceva, *Cursul scurt* era hrana intelectuală de căpetenie a cetăţenilor sovietici. Pentru orice persoană ştiutoare de carte ar fi fost de neconceput să nu-l cunoască; majoritatea oamenilor erau obligaţi să-l citească în repetate rânduri, iar propagandiştii şi lectorii partidului îl cunoşteau aproape pe de rost.

Cursul scurt a stabilit un record mondial şi într-o altă privinţă. Printre cărţile cu pretenţii istorice probabil că nu există alta care să cuprindă atâtea minciuni şi omisiuni voite. După cum o arată titlul, cartea este o istorie a partidului bolşevic începând cu crearea acestuia, dar capitolul al IV-lea îl introduce pe cititor şi în probleme generale ale istoriei lumii şi expune versiunea „corectă” a filosofîei şi teoriei sociale marxiste. Din evenimentele istorice sunt scoase cu dărnicie învăţăminte, arătându-se că ele au stat la baza acţiunilor partidului bolşevic şi ale mişcării comuniste mondiale. Concluziile istorice sunt simple: partidul bolşevic, sub strălucita conducere a lui Lenin şi Stalin, a urmărit neabătut, de la bun început, o linie politică infailibilă, care a fost încununată prin reuşita Revoluţiei din Octombrie. Lenin este întruna zugrăvit ca aflându-se în avangarda istoriei, secondat îndeaproape de Stalin. Câteva individualităţi de rangul doi sau trei care au avut norocul să moară

înainte de marile epurări sunt menţionate succint în anumite puncte ale istorisirii. Cât despre liderii care l- au ajutat efectiv pe Lenin la crearea partidului, la înfăptuirea revoluţiei şi la întemeierea statului sovietic, ei ori nu sunt defel menţionaţi, ori sunt înfăţişaţi drept trădători făţarnici şi răufăcători infiltraţi în partid şi a căror carieră a constat în sabotaje şi conspiraţii. Stalin însă a fost din capul locului un lider infailibil, cel mai bun elev al lui Lenin, cel mai devotat colaborator şi apropiat prieten al său. Cititorului i se dă de înţeles că Lenin a conceput încă din tinereţe un plan de dezvoltare a omenirii şi fiecare act ulterior al vieţii sale a fost apoi un pas deliberat în înfăptuirea acestui plan.

Cursul scurt nu numai că fixa o întreagă schemă a mitologiei bolşevice, legată de cultul lui Lenin şi Stalin, ci prescria şi un ritual şi o liturghie detaliate. Din momentul publicării sale, scriitori, istorici şi propagandişti care veneau în atingere cu indiferent ce parte din conţinutul său erau obligaţi să adere la fiecare formulă canonică din el şi să repete *verbatim* fiecare sintagmă relevantă. El a fost nu doar o lucrare de istorie falsificată, ci şi o puternică instituţie socială, unul dintre cele mai puternice instrumente ale controlului minţilor de către partid, o unealtă de distrugere atât a gândirii critice, cât şi a amintirilor societăţii despre propriu-i trecut.

Din acest punct de vedere, cartea se încadrează perfect în tiparul statului totalitar creat de Stalin. Pentru a desăvârşi sistemul şi a reduce societatea civilă la o cifră, trebuiau dezrădăcinate toate formele de viată necontrolate de stat şi susceptibile de a constitui o ameninţare de indiferent ce fel. Era, de asemenea, necesar să fie inventate mijloace de anihilare a gândirii independente şi a memoriei, sarcină extrem de dificilă, dar importantă. Un sistem totalitar nu se poate menţine fără a rescrie mereu istoria, eliminând evenimente, personalităţi şi idei din trecut şi punând în locul lor altele, false. în termenii ideologiei sovietice, era de neconceput să se spună despre vreun lider care căzuse victimă epurărilor că fusese odinioară un slujitor adevărat al partidului, dar ulterior căzuse în dizgraţie; oricine era declarat la sfârşit trădător

trebuia neapărat să fi fost aşa de la bun început. Cei care au fost pur şi simplu ucişi fără să fie etichetaţi drept trădători deveneau non-persoane şi despre ei nu se mai auzea niciodată. Cititorii sovietici se obişnuiseră să vadă ediţii ale

unor cărţi aflate încă la vânzare[1], dar cu numele editorului sau al traducătorului răzuite cu grijă[3]. Dacă însă autorul însuşi era declarat trădător, cartea dispărea cu totul din circulaţie, fiind păstrate doar câteva exemplare în secţiile „interzise” ale bibliotecilor. Asa se proceda şi atunci când conţinutul cărţii era ireproşabil stalinist; la fel ca în orice gândire magică, un obiect care avea indiferent ce legătură cu spiritul rău era contaminat pentru totdeauna şi trebuia aruncat şi şters din memorie. Cetăţenilor sovietici le era îngăduit să-şi amintească de existenta câtorva trădători menţionaţi în *Cursul scurt,* pentru a le putea rosti cu prilejul blestemelor rituale, dar restul membrilor bandei satanizate trebuiau obligatoriu uitaţi şi nimeni nu îndrăznea să le mai rostească numele. Vechi ziare şi reviste deveneau peste noapte spurcate dacă existau în ele fotografii de trădători sau articole scrise de ei. Nu numai că trecutul era mereu rescris, dar – caracteristică importantă a stalinismului – de la oricine se cerea, pe de o parte, să fie la curent cu aceasta şi cu simplitatea procedeului folosit în acest scop, şi, pe de alta, să nu pomenească niciodată nimic despre ele, ştiind că altminteri poate avea parte de consecinţe dintre cele mai teribile. În Uniunea Sovietică au existat şi multe alte pseudosecrete de acest fel, adică lucruri care se voia să fie ştiute de toată populaţia, dar totodată nimeni să nu aducă vorba despre ele. Despre lagăre de concentrare nu se vorbea niciodată în presă, dar era o lege nescrisă ca fiecare cetăţean să ştie despre ele, nu doar pentru că oricum astfel de lucruri nu puteau fi ţinute ascunse, ci pentru că guvernanţii sovietici voiau ca oamenii să fie conştienţi de anumite fapte ale vieţii sovietice, simulând totodată unii faţă de alţii că astfel de fapte nu există. Scopul sistemului era de a crea o dublă conştiinţă. La adunări publice şi chiar şi în convorbirile private cetăţenii erau

obligaţi să repete în manieră rituală falsuri groteşti despre ei înşişi, despre lume şi despre Uniunea Sovietică, iar în acelaşi timp să treacă sub tăcere lucruri pe care le ştiau foarte bine, nu doar pentru că erau terorizaţi, ci pentru că repetarea neîncetată a unor falsuri despre care ştiau că sunt aşa îi transforma în complici ai campaniei de minciuni inculcate de partid şi de stat. Intenţia regimului nu era ca oamenii să creadă *ad litteram* absurditătile puse în circulaţie; dacă unii ar fi fost atât de naivi încât să le creadă şi să uite total de realitate, aceia ar fi fost într-o stare de inocenţă faţă de propria lor conştiinţă şi ca atare dispuşi să accepte ideologia comunistă ca fiind în mod intrinsec valabilă. Obedienta desăvârşită reclama însă ca ei să conştientizeze că ideologia curentă nu însemna prin ea însăşi nimic, că orice aspect al ei putea fi modificat sau anulat de conducătorul suprem oricând găsea acesta de cuviinţă s-o facă şi că toată lumea era datoare să se comporte de parcă nimic nu sar fi schimbat şi de parcă ideologia ar fi fost aceeaşi de când lumea. (Stalin ţinea să sublinieze că el însuşi, la fel ca Lenin, nu a „adăugat” nimic la marxism, ci doar l-a dezvoltat.) Pentru a pricepe că ideologia partidului în fiecare moment dat nu era nici mai mult, nici mai puţin decât ceea ce conducătorul spunea că este, cetăţeanul trebuia să posede o dublă conştiinţă: în public el îşi declara adeziunea la ideologie ca la un catehism imuabil, pe când în sinea sa ori în mod semiconstient ştia că ea era un instrument pe deplin adaptabil în mâinile partidului, adică ale lui Stalin. El trebuia, aşadar, „să creadă fără a crede”, aceasta fiind starea de spirit pe care partidul căuta s-o creeze şi s-o menţină la membrii săi şi, pe cât posibil, la întreaga populaţie. Oameni subnutriţi, reduşi la minimul necesar supravieţuirii, participau la adunări unde repetau minciunile guvernanţilor despre cât de bine o duc şi, în mod bizar, erau pe jumătate convinşi de ceea ce spuneau. Ştiau cu toţii ce anume era „just” să spui, adică ce anume se cerea de la ei, şi, în mod curios, confundau această „justeţe” cu adevărul. Ştiau că adevărul era o chestiune de partid şi, drept urmare, minciunile

deveneau adevărate chiar şi dacă erau în contradicţie cu fapte de experienţă evidente. Această stare de vieţuire concomitentă a individului în două lumi separate a fost una dintre reuşitele remarcabile ale sistemului stalinist.

Cursul scurt era un manual perfect de istorie mincinoasă şi de gândire dedublată. Minciunile şi omisiunile voite din el erau prea evidente pentru a putea scăpa atenţiei cititorilor care asistaseră la evenimentele cu pricina; toţi membrii de partid, cu excepţia celor foarte tineri, ştiau cine a fost Troţki şi cum a fost făcută colectivizarea în Rusia, dar, fiind obligaţi să papagalicească versiunea oficială, deveneau coautori ai noului trecut, crezând în el ca într-un adevăr inspirat de partid. Dacă se întâmpla ca cineva să conteste acest adevăr în temeiul experienţei manifeste, indignarea credincioşilor era absolut sinceră. Acesta era modul în care stalinismul producea „omul nou sovietic” – un schizofrenic, un mincinos care credea ceea ce spunea, un om capabil de neîncetate şi voluntare acte de automutilate intelectuală.

După cum am menţionat, *Cursul scurt* cuprindea o nouă expunere a materialismului dialectic şi istoric, un catehism complet pentru uzul unei întregi generaţii. Această lucrare a lui Stalin nu adăuga de fapt nimic la versiunea simplistă a marxismului care putea fi găsită, de exemplu, în manualul lui Buharin, dar avea calitatea că în ea totul era numerotat şi prezentat sistematic; la fel ca restul cărţii, expunerea marxismului oferită de ea avea un scop didactic şi era uşor de asimilat şi memorat.

Ea se deschide cu formularea potrivit căreia materialismul dialectic, filosofia marxismului, cuprinde două componente: o viziune materialistă despre lume şi o metodă dialectică. Aceasta din urmă se distinge prin patru trăsături sau legi principale. Prima spune că toate fenomenele stau în legături reciproce şi că universul se cere privit ca un tot. Cea de-a doua, că totul în natură se află în schimbare, mişcare şi dezvoltare. Cea de-a treia, că în toate sferele realităţii schimbările calitative rezultă dintr-o acumulare de schimbări cantitative. Iar cea de-a

patra, legea „unităţii şi luptei contrariilor”, spune că toate fenomenele naturii cuprind contradicţii interne, iar „conţinutul” dezvoltării îl constituie conflictul dintre componentele acestor contradicţii.

Această expunere nu cuprinde, după cum se vede, „negarea negaţiei” despre care scrisese Engels, la fel ca Lenin în ale sale *Caiete filosofice.* Motivul acestei omisiuni nu este explicat, dar, în orice caz, de acum dialectica avea să conţină patru legi, şi nu mai multe. Opusul dialecticii este „metafizica”. Metafizicieni sunt filosofii burghezi şi oamenii de ştiinţă care neagă una sau mai multe dintre aceste legi; ei judecă fenomenele în izolarea lor, şi nu în relaţiile lor reciproce, susţin că nimic nu se dezvoltă, nu recunosc că schimbările calitative rezultă din schimbări cantitative sau resping ideea contradicţiilor interne.

Interpretarea materialistă a naturii comportă trei principii. Primul e că lumea este, prin natura ei, materială, toate fenomenele fiind forme de mişcare a materiei; cea de a doua, că materia sau fiinţa este o „realitate obiectivă” existentă în afară şi independent de spirit; iar cea de a treia, că lumea este cognoscibilă.

Materialismul istoric este prezentat ca fiind consecinţa logică a materialismului dialectic, punct de vedere în favoarea căruia se pot invoca anumite formulări din Engels, Plehanov şi Buharin. Dat fiind că „lumea materială este primordială, iar spiritul e secund”, urmează că „viaţa materială a societăţii”, adică producţia şi relaţiile de producţie, este, de asemenea, primordială şi constituie o „realitate obiectivă”, pe când viaţa spirituală a societăţii este un „reflex” secund al ei. Baza logică a acestei deducţii nu este explicată. Stalin citează apoi formulele marxiste privind baza şi suprastructura, clasele şi lupta de clasă, dependenţa ideologiei (şi a celorlalte forme ale suprastructurii) de relaţiile de producţie, eroarea de a pune schimbările sociale doar pe seama condiţiilor geografice sau demografice şi teza că istoria depinde în primul rând de dezvoltarea tehnologică. Urmează apoi o caracterizare a celor cinci principale sisteme social-

economice: comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul şi socialismul. Ordinea în care acestea se succedă este caracterizată drept inevitabilă. Nu se pomeneşte nimic despre „modul de producţie asiatic” întâlnit la Marx; motivul probabil al acestei omisiuni ham explicat în alt loc (vol. I, cap. XIV).

Enumerarea celor cinci tipuri de societate şi aplicarea schemei lor la istoria fiecărei ţări din lume îi puneau pe istoricii sovietici la grea cumpănă. Nu era uşor să depistezi existenţa unei orânduiri sclavagiste sau feudale la populaţii care nici nu auziseră vreodată despre asemenea fenomene. în plus, cum capitalismul fusese instaurat printr-o revoluţie burgheză, iar socialismul prin una socialistă, era firesc să se presupună că şi tranziţiile anterioare au avut loc într-un mod asemănător. Stalin chiar scrisese (sau „demonstrase”: în filosofia sovietică aceşti doi termeni însemnau acelaşi lucru când era vorba de clasicii marxism-leninismului) că sistemul feudal a luat naştere din cel sclavagist ca urmare a unei revoluţii a sclavilor. Acelaşi lucru îl spusese, de fapt, şi într-o cuvântare a sa din 19 februarie 1933: sistemul sclavagist a fost răsturnat de o revoluţie a sclavilor, în urma căreia stăpânii feudali au luat locul stăpânilor de sclavi. Aceasta le crea istoricilor problema suplimentară de a identifica „revoluţia sclavilor” în fiecare caz de tranziţie de la sclavagism la feudalism.

Lucrarea lui Stalin a fost salutată de un cor de ideologi drept realizarea supremă a teoriei marxiste şi un jalon în istoria filosofici. În următorii cincisprezece ani, filosofia sovietică a constat, în esenţă, din variaţiuni pe tema calităţilor superlative ale acestei lucrări. Orice articol sau manual de filosofie enumera cuminte cele patru „trăsături” ale dialecticii şi cele trei principii ale materialismului. Filosofii nu prea aveau altceva de făcut decât să găsească exemple de interrelaţii între fenomene diferite (ca dovezi ale primei legi a lui Stalin), de schimbări ale lucrurilor (ca dovezi ale celei de a doua) ş.a.m.d. Filosofia era astfel coborâtă la statutul unui expedient de neîncetată linguşire a

conducătorului suprem. Toată lumea scria în exact acelaşi stil; nu puteai deosebi un autor de altul după forma sau conţinutul textelor scrise. Aceleaşi clişee soporifice erau repetate la nesfârşit, fără nicio încercare de gândire independentă; orice asemenea încercare, oricât de timidă sau de obsecvioasă, l-ar fi expus pe autor unui atac imediat. A spune ceva personal în filosofie echivala cu a-i reproşa lui Stalin de a fi omis ceva; a scrie într-un stil personal echivala cu a sugera în chip prezumţios că se putea exprima ceva mai bine decât o făcuse el. Astfel, literatura filosofică sovietică a ajuns să constea din vrafuri de maculatură ce reproducea în formă diluată capitolul IV, paragraful 2 din *Cursul scurt.* În comparaţie cu aceasta, chiar şi polemicile de odinioară dintre „dialecticien!” şi „mecanicist!” erau un exemplu de gândire îndrăzneaţă, creatoare şi independentă. Cât despre istoria filosofici, ea a devenit un subiect aproape uitat. În anii ’30 au mai apărut câteva traduceri din clasici ai fîlosofiei, dar numai dintre cei taxaţi, pe drept sau pe nedrept, ca „materialist!” sau care scriseseră împotriva religiei; cititorul sovietic putea vedea ocazional câte un pamflet anticlérical de-al lui d’Holbach sau Voltaire sau, cu ceva noroc, câte un text din Bacon sau Spinoza. Au fost publicate şi lucrări de Hegel, dat fiind că el aparţinea canonului autorilor „dialecticieni”. Timp de circa patruzeci de ani însă, cetăţeanul sovietic n-a avut nicio şansă de a-l citi pe Platon, ca să nu mai vorbim de vreun idealist şi mai periculos. Filosofii de profesie citau doar din „clasicii marxism-leninismului”: Marx, Engels, Lenin şi Stalin; ordinea cronologică era, fireşte, respectată atunci când aceste nume erau citate laolaltă, dar ca frecvenţă a citării ordinea era tocmai cea opusă.

Ar fi putut să pară că situaţia ideologică rezultată în urma publicării *Cursului scurt* era una de perfecţiune definitivă. Anii postbelici aveau să arate însă că ea mai putea fi încă perfecţionată.

Nu trebuie crezut însă că marxismul sub forma în care l-a codificat Stalin diferea în chip esenţial de leninism. El era o versiune searbădă, primitivă a acestuia, dar, în fond, fără nimic cu adevărat nou.

Într-adevăr, lucrările lui Stalin anterioare anului 1950 nu au adus nimic original, cu două excepţii. Prima, despre a cărei semnificaţie am vorbit deja, era că socialismul putea fi construit şi într-o singură ţară. Cea de-a doua era că, pe măsură ce construcţia socialismului înainta, lupta de clasă devenea inevitabil tot mai aprigă. Acest principiu a rămas oficial valabil chiar şi după ce Stalin declarase că în Uniunea Sovietică nu mai existau clase antagoniste; clase antagoniste nu mai existau, dar lupta era ascuţită mai mult ca oricând. Un al treilea principiu, care pare să fi fost pentru prima dată enunţat de Stalin la o plenară a Comitetului Central din 12 ianuarie 1933, era că, înainte ca statul să dispară în comunism, era necesar, din raţiuni dialectice, ca el să fie mai întâi dezvoltat la maximum, dar această idee fusese deja formulată de Troţki în anii Războiului Civil. Oricum, cel de-al doilea şi cel de-al treilea principiu nu aveau alt rost decât acela de a justifica sistemul de teroare poliţienească.

Trebuie însă subliniat încă o dată că în ideologia stalinistă ceea ce conta nu era conţinutul – deşi acesta era exprimat în formă catehetică ci faptul că exista o autoritate supremă la ale cărei sentinţe în chestiuni ideologice nu exista apel. Ideologia era astfel complet instituţionalizată, iar virtual întreaga viaţă intelectuală îi era subordonată. „Unitatea dintre teorie şi practică” se exprima prin concentrarea autorităţii doctrinale, politice şi poliţieneşti în persoana lui Stalin.

Materialismul dialectic şi istoric aşa cum l-a expus Stalin era o versiune plată» schematică a marxismului modelată după Plehanov, Lenin şi Buharin, o fîlosofie cu ambiţii cosmice, care proclama că dialectica exprimă „legile” universale ce guvernează toate aspectele realităţii şi că istoria umană este un caz particular de aplicare a respectivelor legi. Această fîlosofie se pretindea a fi „ştiinţifică” în acelaşi mod ca astronomia şi declara că procesele sociale erau la fel de „obiective” şi de predictibile ca oricare altele. În această privinţă, ea se îndepărta radical de punctul de vedere al lui Marx aşa cum a fost reconstituit de Lukăcs şi Korsch,

potrivit căruia, în cazul particular al conştiinţei proletare, procesul social şi conştientizarea acestui proces erau unul şi acelaşi lucru, iar cunoaşterea societăţii coincidea cu praxisul revoluţionar de transformare a acesteia. Stalin a preluat naturalismul popular dominant printre marxiştii Internaţionalei a ILa, în care nu-şi mai afla loc viziunea specific marxiană a „unităţii dintre teorie şi practică”. Această formulă era, ce-i drept, recunoscută şi subliniată cu orice prilej de către Stalin şi filosofii săi de serviciu; semnificaţia ei era însă redusă în fapt la propoziţia că practica era superioară teoriei, iar teoria era subordonată practicii. În conformitate cu această viziune, oamenii de ştiinţă erau constrânşi – îndeosebi după restructurarea ideologică a Academiei de Ştiinţe de la începutul anilor ’30 – să se cantoneze în domenii ce puteau fi de folos imediat industriei. Această constrângere era aplicată tuturor ştiinţelor naturii, ba chiar, deşi într-o formă mai puţin severă, şi matematicii. (Studiile matematice n-au prea fost niciodată „supravegheate” ideologic în Uniunea Sovietică, dat fiind că nici măcar atotştiutorii pontifi ai marxismului nu se pretindeau pricepuţi în această materie; drept urmare, aici, standardele nu au fost denaturate, iar ştiinţele matematice din Rusia au fost ferite de distrugere temporară.) „Unitatea dintre teorie şi practică” era, firește, aplicată şi ştiinţelor umaniste, dar într-un sens uşor diferit. în linii mari, ştiinţele naturii erau subordonate nevoilor industriei, iar cele umaniste, nevoilor propagandei de partid. Din partea istoriei, a filosofîei şi a istoriei literaturii se aştepta „să servească partidul şi statul”, adică să sprijine linia partidului şi să furnizeze suport teoretic deciziilor curente ale acestuia.

Exigenţa ca ştiinţele naturii să se ocupe doar de teme de interes tehnic imediat a fost extrem de păgubitoare pentru ramuri importante ale cercetării, iar aceasta avea să se repercuteze curând şi asupra tehnologiei. Şi mai nocive au fost însă încercările de a exercita control ideologic şi asupra rezultatelor efective ale cercetării ştiinţifice, în numele „corectitudinii” marxiste. în anii ’30, asupra teoriei

relativităţii, calificată drept „idealistă”, s-a abătut tirul unei cohorte de filosofi şi de fizicieni semidocţi, în frunte cu A.A. Maksimov. în aceeaşi perioadă s-a afirmat Trofim D. Lîsenko, a cărui misiune era să revoluţioneze ştiinţa biologică în conformitate cu marxism-leninismul şi să anihileze teoriile „burgheze” ale lui G. Mendel şi T.H. Morgan. Lîsenko, agronom de formaţie, explorase variate tehnici de creştere a plantelor şi decisese, dintr-o fază timpurie a carierei sale, să dezvolte din ele o teorie genetică universală de orientare marxistă. După 1935, împreună cu asistentul său LI. Prezent, a atacat teoria genetică modernă şi a pretins că influenţele ereditare puteau fi eliminate aproape total prin modificări potrivite ale mediului ambient; genele ar fi fost o născocire burgheză întocmai ca distincţia dintre genotip şi fenotip. Conducătorii de partid, inclusiv Stalin însuşi, n-au fost greu de convins că o teorie care repudia „substanţa nemuritoare a eredităţii” şi proclama că organismele vii puteau fi modificate oricât se dorea prin schimbări de mediu era în concordanţă cu marxism-leninismul („totul se schimbă”) şi se armoniza admirabil cu ideologia care susţinea că fiinţele umane, în particular „omul sovietic”, puteau transforma natura în orice fel voiau. Aşa se face că Lîsenko a beneficiat prompt de sprijinul partidului şi a dobândit o influenţă crescândă asupra institutelor de cercetare, a universitarilor, a revistelor etc., până ce, după cum vom vedea, teoria sa a înregistrat un triumf total în 1948. începând din 1938, propaganda de partid i-a elogiat neîntrerupt cercetările, iar cei care obiectau că experimentele sale erau fără valoare ştiinţifică au fost curând reduşi la tăcere. Eminentul genetician Nikolai L Vavilov, care a refuzat să subscrie la noua teorie, a fost arestat în 1940 şi a pierit într-un lagăr de concentrare din Kolîma. Majoritatea filosofilor sovietici, după cum era de aşteptat, s-au alăturat elogierii vederilor lui Lîsenko.

în prezent, nimeni nu se îndoieşte că Lîsenko a fost un ignorant şi un şarlatan, iar cariera sa, un exemplu instructiv în legătură cu modul de funcţionare a

sistemului sovietic nu doar în privinţa ştiinţei şi a culturii, ci şi în sfera economică şi cea administrativă. Caracteristicile autodistructive care mai târziu aveau să devină şi mai evidente erau vizibile de pe atunci. Dat fiind că partidul exercită o autoritate nelimitată în fiecare domeniu al vieţii, iar întregul sistem este organizat ierarhic după un lanţ de comandă cu sens unic, cariera fiecărui individ depinde de obedienta sa fată de autorităţi şi de măiestria sa în arta adulării şi în cea a denunţării. Pe de altă parte, este fatal ca un om să manifeste iniţiativă, gândire independentă sau măcar un minim respect pentru adevăr. Atunci când obiectivul de căpetenie al celor ce deţin autoritatea constă în a-şi păstra şi spori puterea, este inevitabil ca oameni nepotriviţi să ajungă la vârf, atât în ştiinţă (mai ales dacă aceasta este controlată ideologic), cât şi în administraţia economică. Ineficienţa şi risipa sunt caracteristici structurale ale sistemului sovietic; dezvoltarea economică este stânjenită atât de promovarea celor incapabili, cât şi de limitarea accesului la informaţie pe temeiuri politice şi „de securitate”, încercările ulterioare de raţionalizare a economiei au avut oarecare succes, dar numai în măsura în care s-au distanţat de principiul totalitar sau de idealul „unităţii” pe care sistemul stalinist îl dusese la o asemenea perfecţiune.

O altă trăsătură importantă a culturii sovietice din anii ’30 a fost revirimentul naţionalismului rusesc. Şi acesta este un fenomen care a culminat mai târziu, dar s-a făcut simţit încă din anii ’30, când cuvântările lui Stalin au început să enunţe ideea „Rusiei puternice” pe care socialismul putea şi trebuia să o creeze. Propaganda punea un accent din ce în ce mai mare pe tema patriotică, iar patriotismul sovietic se identifica tot mai mult cu patriotismul rus. Momentele de glorie din istoria Rusiei erau resuscitate în cadrul apelului la mândria şi autarhia naţionale. Unele popoare, precum uzbecii, care în trecut folosiseră scrierea arabă, iar de la autorităţile sovietice primiseră alfabetul latin, erau acum silite să adopte o formă a alfabetului chirilic, astfel încât în cuprinsul uneia şi aceleiaşi generaţii au fost folosite

trei alfabete diferite. Ideea formării de „cadre naţionale” care să exercite puterea în republicile neruse ale Uniunii s-a dovedit curând o ficţiune; în practică, deşi nu şi în teorie, cele mai înalte funcţii din conducerea de partid şi de stat erau de obicei deţinute de ruşi numiţi de la Moscova. Ideologia puterii de stat a devenit treptat de nedeosebit de cea a imperialismului rus.

Marxismul ca ideologie a statului sovietic a încetat foarte curând să mai fie un factor de sine stătător în determinarea politicii. Conţinutul său trebuia neapărat să fie atât de vag şi de general, încât să poată justifica orice acţiune particulară de politică internă sau externă: NEP sau colectivizarea, prietenia cu Hitler sau războiul împotriva lui, orice înăsprire sau relaxare a regimului intern ş.a.m.d. Şi, într-adevăr, de vreme ce teoria spune că, „pe de o parte”, suprastructura este o creaţie şi un instrument al bazei, dar „pe de altă parte”, la rândul ei, afectează baza, se poate arăta că orice politică oficială de reglementare a economiei sau de dirijare a culturii într-o măsură mai mare sau mai mică este în conformitate cu marxismul. Dacă, „pe de o parte”, nu indivizii fac istoria, dar, „pe de alta”, indivizii excepţionali care înţeleg necesitatea istorică joacă un rol important (iar ambele teze puteau fi susţinute prin citate din Marx şi Engels), este la fel de conformă cu marxismul acordarea de onoruri divine unui despot socialist sau condamnarea acestei practici ca fiind o „deviere”. Dacă, „pe de o parte”, toate popoarele au dreptul la autodeterminare, dar, „pe de alta”, pe primul plan stă revoluţia socialistă, atunci orice politică, blândă sau aspră, de descurajare a aspiraţiilor naţionale ale locuitorilor neruşi ai imperiului va fi neîndoielnic marxistă. Aşa era, în fapt, baza ambivalenţă a marxismului lui Stalin, iar tezele sale vagi şi contradictorii erau puse deopotrivă pe seama „dialecticii”. Din acest punct de vedere, atât funcţia, cât şi conţinutul marxismului oficial sovietic au rămas aceleaşi şi după moartea lui Stalin. Marxismul a ajuns să fie un simplu travesti retoric pentru *Realpolitik*-\A Imperiului Sovietic.

Motivul acestei schimbări era foarte simplu:

Uniunea Sovietică fiind, prin definiţie, bastionul progresului uman, tot ce serveşte intereselor sovietice este progresist şi tot ce le contravine este reacţionar. Rusia ţaristă, la fel ca majoritatea marilor puteri din istorie, a susţinut aspiraţiile unor popoare mai mici pentru a-şi slăbi astfel rivalii, iar Uniunea Sovietică a urmărit din capul locului o astfel de politică, doar că altfel deghizată. Chiar şi şeicii „feudali” şi principii arabi jucau, potrivit lui Stalin, „în mod obiectiv”, un rol progresist în măsura în care subminau frontul imperialist. O asemenea poziţie era pe deplin concordantă cu teoria lui Lenin despre revoluţia mondială, care admitea şi chiar reclama participarea unor forţe nesocialiste, neproletare şi, în termeni marxişti, „reacţionare”. Din punct de vedere dialectic, reacţionarii deveneau prompt şi dialectic progresişti dacă acţiunile lor erau ostile intereselor altor puteri mondiale. În acelaşi fel, a devenit axiomatic după 1917 că, de vreme ce Uniunea Sovietică era prin definiţie bastionul mişcării mondiale de eliberare, orice incursiune armată sau acaparare de teritoriu străin de către ea nu era cotropire, ci act de eliberare. Marxismul oferea astfel statului sovietic un repertoriu de argumente care erau mult mai utile ca
instrumente ale imperialismului decât principiile stângace şi chiar absurde cu care Rusia ţaristă căuta să justifice stăpânirea unor popoare străine.

3. Cominternul şi transformarea ideologică a comunismului internaţional

>

Potrivit cursului firesc al lucrurilor, stalinismul s-a răspândit în întreaga mişcare comunistă mondială. În primul său deceniu de existentă, Internaţionala a IlI-a a mai fost un forum de discuţii şi conflicte între diferite forme ale ideologiei comuniste, după care însă şi-a pierdut cu totul independenţa, devenind un instrument al politicii externe sovietice, total subordonat autorităţii lui Stalin.

Diversele grupuri şi fracţiuni de stânga ivite înăuntrul partidelor social

democrate în cursul Primului Război Mondial nu erau toate pur leniniste, dar toate condamnau trădarea mişcării de către liderii Internaţionalei a Il-a; toate repudiau reformismul şi căutau să resuscite tradiţionalul spirit internaţionalist. Revoluţia din Octombrie crease o nouă fortăreaţă revoluţionară, iar majoritatea acestor militanti de stânga credeau în iminenta revoluţiei comuniste mondiale. În 1918, s-au creat partide comuniste în Polonia, Germania, Finlanda, Letonia, Austria, Ungaria, Grecia şi Olanda. În următorii trei ani au luat flintă în toate ţările europene partide revoluţionare mai mari sau mai mici, reprezentând diverse grupuri minoritare. Astfel, în ciuda a numeroase dispute şi schisme complicate, s-a înfiripat o mişcare comunistă internaţională inspirată de principii leniniste.

în ianuarie 1919, partidul bolşevic a lansat un manifest redactat de Troţki, care chema la crearea unei noi Internaţionale, în martie, s-a întrunit la Moscova un congres la care proiectul a fost aprobat de către delegaţi ai anumitor partide comuniste şi grupuri social-democrate de stânga. Cea de-a treia internaţională n-a fost efectiv creată decât la Congresul al Il-lea, din iulie-august 1920. încă de la început, în diverse partide, au apărut diviziuni interne şi devieri de la norma leninistă. Pe de o parte, existau grupuri „de dreapta" care tânjeau după o reconciliere cu social- democraţii de care se desprinseseră recent; pe de alta, erau deviaţionişti „de stânga" sau „sectari", care, de regulă, refuzau tacticile de compromis sau asocierea la politici parlamentare, împotriva acestei din urmă şcoli de gândire Lenin a scris lucrarea sa *Stângismul, boala copilăriei comunismului.* Dată fiind convingerea dominantă printre comunişti că, în decurs de un an, întreaga lume sau cel puţin Europa urma să devină o serie de republici comuniste, tendinţele „stângiste" erau mult mai puternice şi mai proeminente decât cele reformiste.

Statutul Cominternului marca o distanţare radicală de principiile Internaţionalei a Il-a, reînnodând cu tradiţiile Internaţionalei I. El prevedea că Internaţionala urma să fie un unic partid centralizat,

partidele naţionale fiind secţii ale sale, iar scopul ei era de a folosi orice mijloace, inclusiv forţa armată, pentru crearea unei republici internaţionale a sovietelor, care, în calitate de formă politică a dictaturii proletariatului, urma să constituie preludiul istoriceşte necesar al abolirii statului. Internaţionala urma să aibă congrese anuale (după 1924, bianuale), iar între congrese să fie condusă de un comitet executiv care putea să excludă „secţiile” care nu-i respectau instrucţiunile şi să le ceară să excludă ele grupuri sau indivizi pentru abateri disciplinare. Printre tezele adoptate la congresul din 1920 se număra respingerea hotărâtă a parlamentarismului ca formă a societăţii viitoare. Parlamentele şi toate celelalte instituţii burgheze trebuiau folosite numai în scopul de a fi distruse; comuniştii trebuiau să participe la alegeri doar în acest scop, iar deputăţii comunişti erau răspunzători doar faţă de partid, nu şi faţă de masa anonimă a alegătorilor. Tezele, redactate de Lenin, referitoare la problemele coloniale îi instruiau pe comuniştii din ţările coloniale şi înapoiate să încheie alianţe vremelnice cu mişcările revoluţionare naţionale, dar totodată să rămână independenţi, neîngăduind burgheziei naţionale să acapareze mişcarea revoluţionară şi militând din capul locului pentru o republică sovietică; sub conducerea lor, ţările înapoiate urmau să ajungă la comunism fără a trebui să treacă printr-un stadiu capitalist.

Congresul lansa, de asemenea, un manifest prin care cerea sprijin necondiţionat pentru cauza Uniunii Sovietice, considerată a fi cauza întregii Internaţionale.

Un alt document important era o listă de „douăzeci şi una de condiţii” ce trebuiau îndeplinite de partidele membre ale Cominternului şi care extindeau formele de organizare leniniste la întreaga mişcare comunistă. „Condiţiile” prevedeau că partidele comuniste trebuiau să-şi subordoneze total activităţile de propagandă hotărârilor Cominternului. Presa comunistă urma să se afle integral sub controlul partidului. „Secţiile” erau datoare să combată cu fermitate tendinţele reformiste şi, ori de

câte ori era posibil, să-i îndepărteze pe reformişti şi pe centralişti din organizaţiile muncitoreşti. Aveau de asemenea datoria – subliniată în mod special – de a desfăşură o propagandă sistematică în forţele armate din ţările proprii. Trebuiau să combată pacifismul, să sprijine mişcările coloniale de eliberare, să fie active în organizaţiile muncitoreşti, îndeosebi în sindicate, şi să depună eforturi pentru a câştiga sprijinul ţărănimii. În parlamente, deputăţii comunişti trebuiau să-şi subordoneze întreaga activitate propagandei revoluţionare. Partidele trebuiau să fie maximum de centralizate, să respecte o disciplină de fier şi, periodic, să-şi cureţe rândurile de elementele mic-burgheze. Trebuiau să sprijine fără rezerve toate republicile sovietice existente. Programul fiecărui partid trebuia să fie aprobat de un congres al Internaţionalei sau de Comitetul Executiv al acesteia, iar toate hotărârile congreselor sau ale Comitetului Executiv erau obligatorii pentru toate secţiile. Toate partidele trebuiau să se numească „comuniste”, iar acelea care, potrivit legilor din ţara lor, puteau activa la vedere trebuiau, în plus, să-şi creeze organizaţii clandestine gata de acţiune „în momentul decisiv”.

În felul acesta, un partid centralizat şi funcţionând după principii militare devenea modul de organizare prescris al mişcării comuniste mondiale. Totuşi, Lenin şi Troţki, creatorii Internaţionalei, n-au preconizat ca ea să fie un instrument al politicii de stat sovietice. Ideea că însuşi partidul bolşevic nu era decât o „secţie” sau ramură a mişcării revoluţionare mondiale era la început luată cu adevărat în serios. însă modul în care era organizat Cominternul şi împrejurările istorice în care a fost creat au risipit curând asemenea iluzii. Partidul bolşevic se bucura în chip firesc de mare prestigiu ca înfăptuitor al primei revoluţii proletare victorioase, iar autoritatea personală a lui Lenin era de nezdruncinat. De la bun început, Rusia a avut o voce decisivă în Comitetul Executiv, iar reprezentanţii permanenţi ai altor partide, rezidenţi la Moscova, au devenit treptat demnitari sovietici. Luptele interne din conducerea sovietică nu numai că se răsfrângeau

asupra Internaţionalei, dar au devenit, până la urmă, principala ei preocupare. Fiecare dintre oligarhii bolşevici angajaţi în lupta pentru putere după moartea lui Lenin a căutat în mod firesc sprijin printre liderii partidelor frăţeşti, iar victoriile sau înfrângerile comunismului internaţional erau, la rândul lor, exploatate în luptele fracţioniste de la Moscova.

Primele congrese ale noii Internaţionale s-au ţinut cu regularitate în conformitate cu statutul. Cel de-al treilea a avut loc în iunie-iulie 1921, cel de-al patrulea în noiembrie 1922, iar cel de-al cincilea, în iunie-iulie 1924. Între timp, Rusia trecuse prin Războiul Civil, NEP intrase în prima sa fază, iar Lenin murise. În conformitate cu indicaţiile lui Lenin, Internaţionala sa îndeletnicit încă de la început cu agitaţia revoluţionară în ţările coloniale şi subdezvoltate. Comunistul indian Nath Roy a susţinut că revoluţia din Asia trebuie să constituie principalul obiectiv al comunismului mondial; stabilitatea capitalismului depindea de profiturile obţinute din teritoriile coloniale, încât acolo, şi nu în Europa, urma să se decidă viitorul omenirii. Majoritatea Internaţionalei, însă, era de părere că principalul focar de activitate trebuia totuşi să fie Europa. înfrângerea din 1920 a armatelor sovietice în faţa Varşoviei a pricinuit un reflux al speranţelor într-o revoluţie iminentă, dar nu le-a făcut să dispară, în martie 1921, însă, o tentativă de revoluţie în Germania a sfârşit prost, iar rezoluţiile celui de-al treilea congres al Cominternului, din iunie, erau mai puţin optimiste în ceea ce privea perspectiva unei republici sovietice mondiale. Insurecţia din Germania a fost condamnată de Lenin şi Troţki şi aspru criticată la congres. Cu toate acestea, Paul Levi, liderul comunist german care se opusese insurecţiei şi fusese din acest motiv exclus din partid cu puţin timp înainte de deschiderea congresului, nu a fost reabilitat; el a fost din nou condamnat, iar excluderea sa a fost ratificată. Noul stil „leninist” acţiona, cum se vede, din plin.

Dat fiind că revoluţia mondială întârzia să izbucnească, liderii Cominternului au hotărât,

înfrângând puternica opoziţie a minorităţii „stângiste”, să adopte o politică a „frontului unit”, de cooperare cu socialiştii. Convorbirile în acest sens au debutat înainte de Congresul al IV-lea din 1922, dar fără succes; socialiştii nutreau, pe bună dreptate, bănuiala că „frontul unit” era o manevră care urmărea distrugerea lor. încă o insurecţie eşuată a avut loc în Germania în octombrie 1923; de data aceasta, Heinrich Brandler, noul conducător al partidului, a fost făcut ţap ispăşitor pentru un plan ce fusese în întregime organizat şi pus la cale de către Comintern şi partidul bolşevic. în 1924, Troţki a acuzat Cominternul, aflat pe atunci sub direcţia lui Zinoviev, de a nu fî exploatat situaţia revoluţionară din Germania ca să preia puterea.

Congresul al V-lea al Cominternului, ţinut la mijlocul anului 1924, când triumviratul format din Stalin, Zinoviev şi Kamenev era angajat într-o încleştare crucială cu Troţki, a adoptat o rezoluţie care chema la „bolşevizarea” tuturor partidelor membre. În teorie, aceasta însemna că ele trebuiau să adopte metodele şi stilul partidului rus, dar, în practică, însemna că trebuiau să accepte autoritatea acestuia în toate problemele. Congresul însuşi a arătat că „bolşevizarea” era deja foarte avansată; comuniştii din toate ţările, la ordinul lui Stalin şi al apropiaţilor săi, l-au condamnat în unanimitate pe Troţki. în anul următor, la congresul Partidului Comunist German, s-a făcut o demonstraţie a ceea ce însemna bolşevizarea, când delegatul sovietic, Manuilski, unul dintre principalii acoliţi ai lui Stalin în Comintern, a încercat să impună componenţa Comitetului Central. Când delegaţii germani au refuzat să se conformeze, Zinoviev, preşedintele Comitetului Executiv, i-a convocat la Moscova şi le-a ordonat să se lepede de liderii lor „stângişti”, Ruth Fischer şi Arkadi Maslov, care încercaseră să păstreze un simulacru de autonomie fată de bolşevici.

3 3

O altă rezoluţie a Congresului al V-lea evalua poziţia social- democraţilor, spunând că rolul lor era ca în cârdăşie cu burghezia să instileze clasei muncitoare iluzii democratice şi pacifiste. Pe măsura

putrezirii capitalismului, social-democraţia se apropia din ce în ce mai mult de fascism; ea şi fascismul erau, în fapt, aspecte ale unei aceleiaşi arme aflate în mâinile capitalului. Lua, astfel, naştere teoria „social-fascism uhiiC care, peste câţiva ani, avea să devină principala linie directoare a politicii comuniste.

între congresele al V-lea şi al Vl-lea ale Cominternului aveau să treacă patru ani; pesemne că Stalin nu a dorit să convoace următorul congres înainte de a fi câştigat victoria definitivă asupra lui Troţki, iar apoi şi asupra lui Zinoviev, Kamenev şi a apropiaţilor lor. între timp, Cominternul, în pofida doctrinei sale privitoare la „social-fascism", a făcut avansuri sindicatelor britanice, soldate cu formarea, în 1925, a unui comitet anglo-rus menit să promoveze unificarea mişcării sindicale mondiale. Acţiunea a fost însă de scurtă durată şi neizbutită. în 1926-1927, Cominternul a suferit o înfrângere mai gravă în China, unde micul partid comunist, urmând instrucţiunile Moscovei, a sprijinit Kuomintangul revoluţionar în efortul său de a moderniza China şi a o elibera de dominaţia occidentală. în opinia lui Stalin aceasta era o mişcare naţionalistă burgheză care nu putea duce numaidecât la o dictatură a proletariatului. Uniunea Sovietică a acordat ajutor în armament şi consilieri militari şi politici, iar în primăvara anului 1926, Kuomintangul a fost chiar admis în Comintern ca partid „simpatizant". Chiang Kai-shek, însă, când a format guvernul, i-a lăsat total deoparte pe comunişti, iar în aprilie 1927, a înăbuşit o rebeliune comunistă la Shanghai, cu numeroase arestări şi execuţii. Stalin, dându-şi prea târziu seama că Chiang anticipase intenţiile „aliaţilor" săi, lovind el primul, a încercat să salveze situaţia ordonând o insurecţie la Canton; aceasta s-a produs în decembrie, dar a fost înăbuşită printr-un nou masacru. Troţki i-a imputat lui Stalin aceste înfrângeri, declarând că, în loc să accepte conducerea lui Chiang, comuniştii chinezi ar fi trebuit de la bun început să urmărească instaurarea unei republici sovietice; el nu explica însă cum anume ar fî putut aceştia să se impună faţă de

Chiang cu forţele de care dispuneau atunci. Cominternul a învinuit partidul chinez de a fi dus o „politică greşită”, iar liderul său, Chen Tu-hsiu, a fost condamnat şi ulterior exclus.

Congresul al Vl-lea al Cominternului, din august 1928, a pus capăt în mod definitiv încercărilor de colaborare cu socialiştii, încercări oricum anemice şi nereuşite. Acest congres a declarat că social-democratia internaţională şi sindicatele controlate de ea
erau reazemul principal al capitalismului şi a dat ordin partidelor comuniste să-şi concentreze toate eforturile împotriva „social- fasciştilor”. Vremelnica stabilizare a capitalismului, se spunea în documentele congresului, s-a încheiat şi începea o nouă perioadă revoluţionară. Conformându-se indicaţiilor primite, partidele comuniste din diferite ţări i-au exclus din rândurile lor pe „deviaţionişti de dreapta” şi pe „împăciuitorist!”, iar această nouă epurare a făcut numeroase victime printre liderii comunişti din Germania, Spania, SUA şi de aiurea.

Faptul că în Germania comuniştii, care reprezentau o puternică forţă politică, au întors armele împotriva socialiştilor a constituit o cauza majoră a acaparării puterii de către Hitler. Potrivit liniei partidului, nazismul nu putea fi decât un episod tranzitoriu şi care, prin radicalizarea maselor, avea să netezească drumul comunismului. Chiar şi după venirea la putere a lui Hitler, timp de un an comuniştii germani i-au tratat pe socialişti ca pe duşmanii lor principali; când au decis mai apoi să-şi schimbe orientarea, partidul era deja frânt şi neputincios.

La sfârşitul anului 1929, după înlăturarea lui Buharin (care în 1926 îi succedase lui Zinoviev la preşedinţia Comitetului Executiv), Stalin era stăpânul necontestat al partidului bolşevic şi, prin acesta, al comunismului internaţional. Cominternul îşi pierduse orice însemnătate proprie, nemaifiind decât un canal de transmitere a ordinelor Kremlinului către celelalte partide. Personalul lui era alcătuit exclusiv din oameni loiali lui Stalin şi controlaţi de poliţia politică sovietică; dintre sarcinile lor făcea parte recrutarea de agenţi de

spionaj pentru Uniunea Sovietică. Toate partidele frăţeşti, în urma repetatelor epurări, acceptau fără crâcnite directivele schimbătoare ale Moscovei, care, în majoritatea lor, erau dictate de politica externă sovietică. Stalin finanţa cu generozitate partidele, sporindu-le astfel dependenţa faţă de el. Pe la mijlocul anilor ’30, Cominternul ajunsese o simplă faţadă, dat fiind că de el nu mai era nevoie nici măcar pentru asigurarea obedienţei partidelor de peste hotare.

Cel de-al şaptelea congres al Cominternului, ţinut la Moscova în iulie-august 1935, a proclamat o nouă politică, prefigurată cu un an sau ceva mai mult înainte: aceea a „frontului popular” antifascist. Ceea ce, până de curând, fusese condamnat drept „oportunism de dreapta” devenea acum linia oficială. Toate forţele democratice, îndeosebi socialiştii (taxaţi cu doi ani în urmă drept „social-fascişti”), dar şi liberalii, iar la nevoie chiar şi conservatorii, trebuiau să se ralieze sub conducerea comuniştilor împotriva ameninţării fasciste. Motivul lui Stalin pentru o astfel de politică pare sa fî fost teama sa că Franţa şi alte ţari occidentale ar rămâne neutre în cazul atacării Rusiei de către Hitler. În orice caz, Franţa a fost principala ţintă a politicii „frontului popular”; cât priveşte Germania, această politică se putea adresa doar unor anemice grupuri de emigranţi, iar partidele comuniste din alte ţări erau prea slabe ca să poată influenţa evenimentele. în Franţa, Frontul Popular a câştigat alegerile din mai 1936, dar comuniştii au refuzat să intre în guvernul lui Leon Blum. În orice caz, această linie politică nu a durat mult şi s-a soldat cu rezultate precare. Deşi n-a fost revocată oficial, ea a devenit literă moartă atunci când Stalin a decis să caute o apropiere de Germania nazistă. Între timp, Partidul Comunist German, care fusese strivit şi scos în afara legii, a îmbrăţişat cu întârziere sloganurile lui Hitler privind unitatea tuturor germanilor şi lichidarea Coridorului Polonez.

Adevăratul caracter al politicii „frontului popular” a fost dat în vileag de războiul civil din Spania. La câteva luni după rebeliunea lui Franco, Stalin a decis

să intervină în apărarea republicii. Au fost formate brigăzi internaţionale, iar pe lângă consilieri militari, Uniunea Sovietică a trimis o armată de agenţi politici care au epurat forţele republicane de trotkisti, anarhişti şi deviationisti de tot felul.

Comunismul internaţional era de acum complet „bolşevizat” şi, în orice caz, formele nebolşevice de comunism încetaseră de mult să mai conteze. În anii ’20, indivizi sau grupuri ce fuseseră excluse din partidele lor au încercat din când în când să organizeze o mişcare comunistă nesovietică, dar aceste încercări nau dus niciodată la nimic. Troţkiştii vegetau în mici grupuri, apelând neputincios la „conştiinţa internaţionalistă” a proletariatului mondial. Autoritatea partidului bolşevic şi a principiilor organizatorice acceptate de toţi comuniştii era atât de mare, încât până în anii ’50 niciun grup disident n-a căpătat vreun sprijin sau vreo influenţă. Comunismul mondial mărşăluia obedient pe drumul trasat de Stalin. Dizolvarea Cominternului în mai 1943 a fost un simplu gest de formă menit să convingă opinia publică occidentală de bunăvoinţa şi intenţiile democratice ale sovieticilor. Ea nu a avut nicio altă semnificaţie, dat fiind că partidele comuniste erau atât de bine dresate şi atât de dependente de Uniunea Sovietică în ce priveşte organizarea şi finanţele, încât nu mai era necesară o instituţie specială care să le ţină pe linie.

Unul dintre efectele dictaturii lui Stalin a fost declinul treptat al studiilor marxiste. În anii ’20, în cursul procesului de „bolşevizare”, partidele au fost dominate de diverse dispute fracţioniste şi personale; acestea se purtau, de obicei, în jurul interpretării corecte a testamentului politic al lui Lenin, fara a avea însă un efect de durată asupra doctrinei, exceptând treptata codificare a ortodoxiei de tip sovietic. Cu toate acestea, starea de spirit revoluţionară de la începutul acelui deceniu a dat naştere mai multor documente teoretice în care doctrina marxistă aşa cum fusese transmisă de gânditorii ortodocşi ai Internaţionalei a ILa era supusă unei revizuiri temeinice. Cele mai importante

sunt, în această ordine de idei, scrierile lui Lukács şi ale lui Korsch, ambii stigmatizaţi de Comintern drept „stângişti”. În moduri diferite, ei au încercat să reconstituie filosofîa din tinereţe a lui Marx, insuflând o nouă viaţă ideii de „unitate a teoriei cu practica” şi combătând viziunea scientistă precumpănitoare atât printre marxiştii ortodocşi, cât şi printre cei neokantieni. În diferite ţări, stâlpi ai generaţiei precedente continuau încă tradiţiile marxismului nedogmatic din afara mişcării comuniste: Adler şi Bauer în Austria, Krzywicki în Polonia, Kautsky şi Hilferding în Germania. Activitatea lor din acei ani nu a avut însă mare influenţă asupra evoluţiei doctrine; unii dintre ei s-au mulţumit să repete idei şi teme care fuseseră deja elaborate, pe când alţii s-au rupt treptat de tradiţia marxistă. Între timp, activitatea teoretică a fost paralizată de politica Cominternului de polarizare a mişcării socialiste prin combaterea social-democraţilor. Aceştia din urmă s-au distanţat în mare parte de marxism şi au încetat să mai simtă nevoia unei ideologii unice şi obligatorii; marxismul a fost, practic, monopolizat de ideologii sovietici, devenind de la un an la altul tot mai steril.

Numai în Germania a existat un centru important care nu s-a identificat cu comunismul: Institut fur Sozialforschung, creat la Frankfurt în 1923. Membrii săi au fost la început puternic influenţaţi de tradiţia marxistă, dar, treptat, aceste legături au slăbit şi astfel s-a configurat o situaţie care, cu timpul, a devenit tot mai evidentă. Pe de o parte, marxismul s-a osificat ca ideologie de partid instituţionalizată şi, deşi politiceşte activ, şi-a pierdut orice valoare filosofică; pe de alta, el s-a combinat cu anumite tradiţii total diferite în aşa măsură, încât a încetat să mai aibă un contur precis, ajungând să fie doar una dintr-o multitudine de contribuţii la istoria intelectuală.

Pe la[J-] mijlocul anilor ’30, totuşi, s-a produs o anumită revigorare a mişcării marxiste din Franţa. Printre liderii ei s-au numărat oameni de ştiinţă, sociologi şi filosofi, nu toţi comunişti: Henri Wallon, Paul Langevin, Frédéric Joliot-Curie, Marcel Prenant,

Armand Cuvillier şi Georges Friedmann. Aceste personalităţi aveau să joace un rol important în viaţa intelectuală franceză de după război fie ca oameni de ştiinţă devotaţi politic comunismului (dar nu neapărat teoreticieni marxişti), fie în calitate de continuatori ai anumitor aspecte ale teoriei marxiste tradiţionale care încetase să mai fie un sistem, dar care impregnase pe alocuri viaţa intelectuală. Cel mai cunoscut marxist ortodox din Franţa interbelică a fost Georges Politzer, care avea să fie ucis în timpul Ocupaţiei; el a scris o critică feroce la adresa lui Bergson şi un manual de popularizare a materialismului dialectic leninist. în Marea Britanic, J.B.S. Haldane, bine cunoscut biolog şi autor de cărţi despre originea vieţii pe pământ, s-a străduit să dovedească afinitatea dintre marxism şi stiintă modernă. Un alt
marxist a fost geneticianul american H.J. Muller. în ambele aceste cazuri, însă, marxismul figura în aspecte care nu erau specific marxiste; în biologie, el apărea, în principal, sub forma împotrivirii faţă de vitalism şi finalism. Un alt britanic, Maurice Dobb, a apărat teoria marxistă, mai ales în relaţie cu ciclul industrial.

în aripa stângă a Partidului Laburist, Harold J. Laski a expus în termeni marxişti teoria statului, natura autorităţii şi istoria ideilor politice. Spre sfârşitul anilor ’30 el a adoptat teoria marxistă a statului ca instrument care, „în ultimă instanţă”, serveşte unei clase pentru a le domina pe celelalte. El ataca liberalismul contemporan ca fiind o ideologie al cărei scop principal era de a-i împiedica pe cei exploataţi să se facă auziţi şi susţinea că, dacă interesele claselor posedante ar fî primejduite, ele s-ar lepăda pe rând de formele de guvernământ democratice şi ar recurge la forţa brută. Ascensiunea fascismului în Europa, argumenta el, era rezultatul firesc al evoluţiei statului burghez; democraţia burgheză se afla în declin, iar singura alternativă la fascism era socialismul. Totuşi, Laski rămânea ataşat libertăţilor democratice tradiţionale
şi era convins că revoluţia proletară le va lăsa intacte. Cheia dezvoltării sociale, declara el, rezidă în

atitudinea claselor de mijloc. John Strachey, pe atunci comunist (ulterior, va deveni social-democrat), a discutat aceleaşi probleme dintr-un punct de vedere ortodox leninist.

în prim-planul marxismului britanic s-a aflat pentru scurt timp un autor talentat, Christopher St. John Sprigg (1907-1937; pseudonimul lui era Christopher Caudwell). Cariera sa ca marxist şi comunist n-a durat decât câţiva ani – a fost ucis în luptă ca membru al Brigăzilor Internaţionale din Spania dar, în 1936, el a scos o lucrare notabilă intitulată *Illusion and Reality: a Study of the Sources of Poetry.* înainte de a deveni comunist, scrisese un număr de nuvele poliţiste şi cărţi de popularizare despre aviaţie. Poeziile sale au fost publicate postum, la fel ca volumul *Studies in a Dying Culture* (1938), o culegere de eseuri despre literatura contemporană britanică şi despre „cultura burgheză" în general, şi lucrarea neterminată *The Crisis in Physics* (1939), un atac leninist împotriva idealismului, empirismului şi indeterminismului din teoria ştiinţifică modernă. În *Illusion and Reality,* cea mai cunoscută dintre lucrările sale marxiste, el a încercat să coreleze istoria poeziei, inclusiv schimbările de metrică, cu diferite stadii ale evoluţiei sociale şi tehnice. în acelaşi timp, a atacat concepţia „burgheză" despre libertate ca independenţă faţă de necesitate, invocând argumentaţia lui Engels că libertatea înseamnă exploatarea în scopuri umane a inevitabilităţii naturale. Cartea acordă o atenţie specială poeziei engleze din secolul al XVI-lea încoace: Marlowe şi Shakespeare sunt exponenţii erei eroice a acumulării capitaliste, Pope al mercantilismului şi aşa mai departe. Caudwell împărtăşea ideea (care nu este specific marxistă, fiind întâlnită şi în lucrări mai vechi de antropologie) că poezia a fost iniţial doar un element al riturilor agricole din societatea primitivă menite să sporească recoltele. Ulterior, în societăţile împărţite în clase, poezia, muzica şi dansul au fost disjunse de producţie, ceea ce a însemnat o alienare a artei; rostul socialismului era să inverseze acest proces şi să restabilească unitatea dintre activităţile productive şi cele artistice.

Viaţa intelectuală din Europa Occidentală, iar într-o anumită măsură şi cea din SUA, oferea spre sfârşitul anilor ’30 o imagine curioasă. Pe de o parte, stalinismul era la apogeu şi toată lumea putea să-i vadă majoritatea trăsăturilor respingătoare, dar, pe de alta, mulţi intelectuali erau atraşi de comunism văzând în el singura alternativă la fascism şi singura apărare împotriva lui. Toate celelalte grupări politice păreau slabe, şovăielnice şi neajutorate în faţa pericolului agresiunii naziste. Multora li se părea că marxismul susţine tradiţia raţionalismului, a umanismului şi toate vechile idealuri liberale, iar comunismul este întruchiparea politică a marxismului şi cea mai bună speranţă de zăgăzuire a iureşului fascist. Intelectuali de stânga erau atraşi spre marxism de trăsături ce fuseseră prezente în el de la început, dar nu erau specific marxiste. Cât timp Uniunea Sovietică părea să fie principala forţă care se opunea fascismului, aceşti intelectuali s-au străduit să identifice comunismul sovietic cu marxismul aşa cum îl înţelegeau ei. Procedând aşa, ei închideau în mod deliberat ochii la realităţile politicii comuniste. Cei care, precum George Orwell, şi-au făcut o idee despre comunismul în acţiune pornind de la fapte empirice, şi nu de la presupoziţii doctrinare, au fost întâmpinaţi cu ură şi indignare. Ipocrizia şi autoamăgirea deveniseră climatul permanent al stângii intelectuale.

CRISTALIZAREA MARXISM-LENINISMULUI DUPĂ AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

1. Interludiul anilor de război

Spre sfârşitul anilor ’30, marxismul căpătase o formă clar definită ca doctrină a partidului şi statului sovietic. Numele lui oficial era cel de „marxism-leninism”, care, după cum am explicat, nu însemna nici mai mult, nici mai puţin decât ideologia personală a lui Stalin; includea fragmente de teorie din Marx, Engels şi Lenin, dar ţinea să se înfăţişeze ca o unică doctrină, dezvoltată şi îmbogăţită succesiv de cei patru dascăli „clasici”. În felul acesta, Marx a fost promovat la rangul de „clasic al marxism-leninismului” şi precursor al lui Stalin. Adevăratul conţinut al marxism-leninismului era cel expus în scrierile lui Stalin, îndeosebi în *Cursul scurt.*

După cum am văzut, trăsătura caracteristică a acestei ideologii, care reflecta prin excelenţă interesele păturii guvernante a statului totalitar, era combinarea extremei rigidităţi cu o extremă flexibilitate. Aceste caracteristici aparent opuse se susţineau în chip desăvârşit una pe cealaltă. Ideologia era rigidă în sensul că exprima o colecţie de formule de-a gata, imuabile, care era obligatoriu să fie repetate fără cea mai mică abatere, dar conţinutul lor era atât de vag, încât puteau fi folosite pentru justificarea oricărei politici de stat, în toate aspectele şi sinuozităţile ei.

Efectul cel mai paradoxal al acestei funcţii a

marxismului sovietic a fost autolichidarea lui parţială în timpul celui de Al Doilea Război Mondial.

în cea de-a doua parte a anilor ’30, Europa era paralizată de ameninţarea agresiunii naziste. în cursul crizelor care au precedat izbucnirea războiului, Uniunea Sovietică cu Stalin la cârmă a desfăşurat o politică dibace şi subtilă menită să-i protejeze poziţia fată de ameninţări din toate părţile. Politica lasă de conciliere a puterilor occidentale făcea greu de anticipat ce s-ar întâmpla dacă Germania şi-ar ataca vecinii estici sau vestici. După Anschluss şi după subjugarea Cehoslovaciei, majoritatea oamenilor îşi dădeau limpede seama că războiul e inevitabil. Pactul de neagresiune germano-sovietic din august 1939 cuprindea un protocol secret de împărţire a Poloniei între semnatari şi plasa Finlanda, Estonia şi Letonia în sfera de interese sovietică (printr-o modificare din 28 septembrie a Acordului, la acestea a fost adăugată şi Lituania). Germania a invadat Polonia la 1 septembrie, a doua zi după ratificarea pactului de către Uniunea Sovietică, iar la 17 septembrie, Armata Roşie a procedat la „eliberarea” teritoriului estic al Poloniei; guvernele sovietic şi german au proclamat desfiinţarea Poloniei o dată pentru totdeauna. Agresorii au încheiat o înţelegere secretă în conformitate cu care îsi acordau ajutor reciproc în stârpirea activităţilor clandestine din teritoriile ocupate. (în perioada colaborării nazisto-sovietice, partea rusă i-a predat pe unii comunişti germani aflaţi în închisori în URSS, printre care şi pe fizicianul Alexander Weissberg; acesta însă a supravieţuit războiului şi, astfel, a apucat să scrie una dintre primele relatări documentare despre epurările sovietice.)

încheierea pactului cu Hitler a adus cu sine o modificare a ideologiei de stat sovietice. Din propaganda sovietică au dispărut atacurile împotriva fascismului şi până şi cuvântul „fascism”. Partidele comuniste din Occident, în special cel francez şi cel britanic, au primit ordin să-şi îndrepte întreaga propagandă împotriva efortului de război şi să dea vina luptei împotriva Germaniei naziste pe

imperialismul occidental. Nereuşitele invaziei sovietice din Finlanda au arătat lumii slăbiciunea militară a Rusiei; nu în ultimul rând, de această slăbiciune a luat act şi
Hitler, care avusese din capul locului drept obiectiv distrugerea „aliatului” sovietic. Şi mai catastrofală a fost deruta Uniunii Sovietice imediat după invadarea sa de către nemţi la 21 iunie 1941. Între istorici continuă şi în prezent dezbaterile privitoare la cauzele acestei stupefiante lipse de pregătire a sovieticilor pentru a se apăra. Epurarea celor mai bune cadre din armată, incompetenţa militară a lui Stalin şi refuzul său de a lua în serios avertismentele privind iminenţa unui atac german, precum şi totala dezarmare psihologică a poporului sovietic – cu o săptămână înainte de invazie, guvernul califica oficial drept
„absurde” zvonurile despre război – se numără printre explicaţiile oferite pentru seria de înfrângeri în urma cărora statul sovietic ajunsese pe marginea prăpastiei.

Războiul germano-sovietic a atras după sine noi schimbări ideologice în Uniunea Sovietică şi în întreaga lume comunistă. Comuniştii occidentali nu mai trebuiau să-şi îndrepte tirul împotriva forţelor antinaziste, fiind de acum liberi să trateze fascismul drept duşmanul „firesc”. Comuniştii polonezi, care, până în iunie 1941, acceptaseră fără crâcnire desfiinţarea statului polonez, şi-au refăcut partidul şi s-au angajat în combaterea invadatorului nazist, parte în URSS, dar în principal ca mişcare clandestină în Polonia ocupata de nemţi. Pe lângă cruzimile şi distrugerile „normale”, războiul din Rusia a generat şi atrocităţi „ideologice” proprii: deportări în masă şi ucideri de polonezi, mai cu seamă intelectuali, din teritoriile estice ale Poloniei; masacrări de ofiţeri polonezi aflaţi în prizonierat în Rusia; strămutarea în masă, încă din timpul luptei cu Germania, a opt popoare minoritare din URSS şi dizolvarea a patru republici naţionale autonome: a germanilor de pe Volga, a tătarilor din Crimeea, a calmucilor şi a cecenilor şi ingușilor. Nenumărate vieţi au pierit în aceste deportări, iar popoarele

strămutate n-aveau să se mai întoarcă niciodată la vechile lor vetre.

Pe de altă parte, războiul a contribuit mult la relaxarea strânsorii ideologice din Rusia. La o naţiune prinsă într-o încleştare pe viaţă şi pe moarte, marxismul s-a vădit a fî fără valoare ca armă psihologică; virtualmente, el a dispărut din propaganda oficială, Stalin apelând în schimb la patriotismul rus şi la eroi naţionali ca Aleksandr Nevski, Suvorov şi Kutuzov. *Internaţionala* a încetat să mai fie imnul sovietic, fiind înlocuită cu un imn ce glorifica Rusia. S-a pus capăt agitaţiei an ti religioase, Liga Ateiştilor Militanţi a fost practic dizolvată, iar clerul a fost chemat să susţină spiritul patriotic.

Propaganda sovietică de după 1945 a prezentat victoria asupra lui Hitler ca pe un triumf al ideologiei socialiste, care i-ar fi însufleţit pe soldaţii şi întregul popor sovietic. Mai aproape de adevăr ar fi tocmai contrariul acestei aserţiuni: o condiţie necesară, deşi nu şi suficientă, a victoriei au reprezentat-o uitarea de către naţiune a ideologiei marxiste şi resuscitarea sentimentelor naţionale şi patriotice. Pe lângă eforturile statului şi poporului sovietic, şi-au avut rolul lor şi alţi factori, printre care masivul ajutor militar al Statelor Unite şi „dementa” ideologică a lui Hitler, care, orbit de covârşitoarele sale succese din primele luni ale războiului, a supus teritoriile cucerite deplinei rigori a doctrinei naziste; în loc să se prezinte ca un eliberator în Bielorusia şi Ucraina, el a fluturat stindardul rasismului şi i-a tratat pe locuitorii acestora ca pe nişte suboameni ce trebuiau exterminaţi sau înrobiţi pe vecie. (Nemţii nici nu au desfiinţat măcar colhozurile din teritoriile cotropite, pentru că sistemul colectivist le înlesnea confiscarea produselor.) Cruzimea naziştilor a convins întreaga populaţie că nu putea exista rău mai mare decât hitlerismul. Soldaţii Armatei Roşii, care, după înfrângerile iniţiale, au dovedit un curaj şi un devotament remarcabile, luptau pentru ţara lor, şi nu pentru marxism-leninism. în Rusia, mulţi au sperat că războiul va aduce nu doar victoria finală asupra nazismului, ci şi libertate internă sau cel puţin o

relaxare a tiraniei. Era firesc să gândească aşa de vreme ce controalele ideologice slăbiseră pentru ca toate eforturile să poată fi îndreptate spre câştigarea războiului; foarte curând după victorie, s-a văzut însă că astfel de speranţe erau iluzorii.

În ciuda a tot ce se petrecea, diversele instituţii marxiste au continuat să funcţioneze în toţi anii de război. Singurul eveniment important în sfera filosofiei sovietice l-a constituit o hotărâre a Comitetului Central al Partidului, care condamna erorile din volumul al treilea al lucrării colective *Istoria filosofiei,* coordonat de G.E Aleksandrov; autorii, neţinând pasul cu vremurile, supraestimaseră rolul lui Hegel ca filosof şi ca precursor al marxism-leninismului, trecând cu vederea şovinismul său german. Această condamnare a fost doar unul dintre numeroasele acte de propagandă antigermană din timpul războiului, dar ea a contribuit la coborârea cotei lui Hegel în analele ortodoxiei marxist-leniniste. La o întrevedere cu filosofi sovietici, Stalin l-a caracterizat pe Hegel drept ideolog al reacţiei aristocrate faţă de Revoluţia Franceză şi de materialismul francez, iar din acel moment această categorisire a devenit obligatorie în cercurile filosofice.

Pe măsură ce perspectiva victoriei devenea aproape o certitudine, politica lui Stalin, motivată integral de dorinţa de cucerire şi expansiune teritorială, s-a concentrat asupra ordinii postbelice din Europa şi din lume. Prin acordurile de la Teheran şi lalta, occidentalii au lăsat practic Uniunii Sovietice mână liberă în Europa de Est. Pe lângă anexarea directă a celor trei state baltice şi răpirea de teritorii de la aproape toţi vecinii ei, cu consimţământul lui Churchill şi Roosevelt, Uniunea Sovietică a dobândit o poziţie dominantă în Polonia, Cehoslovacia, Ungaria, România, Bulgaria şi, într-o măsură mai mică, în Iugoslavia. A fost nevoie de câţiva ani pentru ca în aceste ţări, precum şi în Germania de Est, regimul comunist să se consolideze definitiv, dar rezultatul era dinainte ştiut.

Unii istorici susţin că atât anexările, cât şi impunerea comunismului în ţările ocupate de către

Armata Roşie nu s-au datorat unor planuri imperialiste, ci preocupării pentru securitate, care facea necesar ca Uniunea Sovietică să se înconjoare pe cât posibil de state „prietene”, mai bine zis aservite. Aceasta este însă o distincţie mai degrabă verbală, dat fiind că, atât timp cât există state nesupuse Uniunii Sovietice, nu poate exista o garanţie absolută de securitate; pentru a fi întru totul eficient, procesul „defensiv” ar trebui să continue până la aducerea întregii lumi sub dominaţia sovietică.

2. Noua ofensivă ideologică

La sfârşitul războiului, Uniunea Sovietică înregistra imense pierderi umane şi se afla într-o stare de ruină economică; în schimb, poziţia ei în lume şi, odată cu ea, prestigiul personal al lui Stalin crescuseră enorm. Stalin a ieşit din vâltoarea războiului cu aureola de mare om de stat, strălucit strateg şi gropar al fascismului. Odată războiul terminat şi cuceririle sovietice în 3
Europa asigurate, dictatorul a lansat o nouă ofensivă ideologică spre a anihila efectele pernicioase ale „liberalismului” din anii de război spre a da de înţeles poporului rus că guvernanţii n-aveau deloc intenţia de a-şi diminua puterea şi spre a-i face pe cei care, datorită războiului, avuseseră prilejul să vadă şi alte ţări în afară de patria proletariatului mondial să uite cât mai repede cu putinţă ceea ce văzuseră acolo. (O concretizare deosebit de brutală a acestei politici a constituit-o internarea în lagăre de concentrare a tuturor prizonierilor de război sovietici care fuseseră eliberaţi şi predati tării lor de către aliatii occidentali.) Teroarea şi „autenticitatea” războiului, împreună cu relaxarea criteriilor ideologice marxiste, duseseră la un anumit reviriment cultural, marcat prin apariţia unor remarcabile romane, precum cele ale lui V.P. Nekrasov şi A.A. Bek, poeme, filme şi alte opere.

Necruţătoarea campanie ideologică declanşată începând din 1946 ar putea fi rezumată printr-o maximă folosită odinioară de ţarul Alexandru al Il-lea faţă de polonezi: *Point de reveriesl* Obiectivul era nu

doar restabilirea purităţii ideologice, ci şi ridicarea ei la noi cote, precum şi concomitenta izolare a culturii sovietice de orice contact cu lumea din afară. Au fost afectate pe rând toate formele de viaţă intelectuală: literatura, filosofia, muzica, istoria, economia politică, ştiinţele naturii, pictura, arhitectura. Laitmotivul era peste tot acelaşi: încetarea „ploconirii faţă de Occident”, nimicirea oricărei urme de independenţă în gândire şi artă, punerea tuturor formelor de cultură în slujba proslăvirii lui Stalin, a partidului şi a statului sovietic.

Principalul agent al acestei politici în anii 1946-1948 a fost A.A. Jdanov, secretar al Comitetului Central şi veteran al războiului împotriva independenţei culturii. El era cel care, în numele partidului, adusese la cunoştinţă Congresului Unional al Scriitorilor din august 1934 că literatura sovietică era nu numai cea mai valoroasă din lume, ci şi singura creatoare şi progresistă, în timp ce întreaga cultură burgheză se afla într-o stare de decădere şi putrefacţie. Romanele burgheze erau pătrunse de pesimism, autorii lor se vânduseră capitalismului, iar eroii lor erau în cea mai mare parte infractori, prostituate, spioni şi huligani.

> Marea familie a autorilor sovietici s-a contopit acum cu puterea sovietică şi cu partidul, beneficiind de călăuzirea partidului, de grija şi ajutorul de zi cu zi ale Comitetului Central şi de sprijinul permanent al tovarăşului Stalin.

Literatura sovietică trebuia să fie optimistă, să aibă privirea îndreptată spre viitor şi să se pună în slujba cauzei muncitorilor şi a ţăranilor colhoznici.

Prima mişcare importantă de după război a lui Jdanov a fost atacarea revistelor literare leningrădene Zvezda (Steaua) şi Leningrad. O rezoluţie de condamnare a acestor reviste a fost adoptată de Comitetul Central în august 1946. Principalele victime erau eminenta poetă Anna Ahmatova şi umoristul Mihail Zoşcenko. Jdanov a ţinut o cuvântare la Leningrad în care i-a atacat vehement pe aceşti doi autori. Zoşcenko a fost taxat drept un calomniator de rea-credinţă al poporului sovietic: scrisese o nuvelă în care o maimuţă

decisese că e preferabil să stea într-o cuşcă de la grădina zoologică decât să trăiască liberă în Leningrad, ceea ce, evident, însemna că Zoşcenko voia să-i coboare pe oameni la nivelul unor maimuţe. Acest autor făcuse încă din anii ’20 artă apolitică şi lipsită de spirit partinic şi manifestase dezinteres faţă de construcţia socialismului; el a fost şi a rămas „un şobolan de mahala pripăşit în literatură, lipsit de principii şi de conştiinţă”. Cât despre Ahmatova, aceasta era o mistică obsedată sexual tânjind după...

> ... vremurile bune ale ţarinei Ecaterina... Ar fi greu de spus dacă e o călugăriţă sau o depravată; pesemne că i s-ar potrivi câte puţin din amândouă, în ea împletind.u-se pofte trupeşti şi rugăciuni.

Faptul că două reviste din Leningrad publicau astfel de producţii arăta că viaţa literară o apucase pe o cale greşită. Mulţi scriitori imitau literatura burgheză coruptă, alţii foloseau istoria spre a evada din prezent, iar unul îndrăznise chiar să-l parodieze pe Puşkin. Menirea literaturii era să le insufle tinerilor patriotism şi zel revoluţionar. După cum indicase Lenin, ea trebuia să fie politică şi pătrunsă de spirit partinic: să demaşte putreziciunea culturii burgheze şi să zugrăvească măreţia omului sovietic şi a poporului sovietic, şi nu doar aşa cum arătau ele în prezent, ci şi cum vor fi în viitor.

îndemnurile neechivoce ale lui Jdanov au trasat drumul literaturii sovietice pentru următorii câţiva ani. Scriitorii fără culoare ideologică erau siliţi să tacă, dacă nu şi mai rău. Chiar şi cei mai ortodocşi, precum Fadeev, şi-au reorientat creaţia în conformitate cu noile indicaţii. Spre a fi „cu faţa spre viitor”, literatura trebuia, practic, să descrie sistemul sovietic nu aşa cum era, ci aşa cum ideologia îi cerea să fie. Rezultatul a fost un şuvoi de producţii literare siropoase în care era proslăvit partidul şi erau exaltate splendorile vieţii sovietice. Cuvântul tipărit a fost abandonat aproape total în mâinile unor oportunişti şi sicofanţi.

Nu a fost cruţata nici muzica. În ianuarie 1948, Jdanov a ţinut o cuvântare la o conferinţă a compozitorilor, dirijorilor şi criticilor muzicali,

atacând putrefacţia muzicii burgheze şi formulând exigenţe superioare pentru autorii muzicii patriotice sovietice. Prilejul imediat l-a constituit opera *Marea prietenie* a compozitorului gruzin Muradeli. Această lucrare, animată de cele mai bune intenţii, arăta cum popoarele caucaziene – gruzinii, lezgienii şi oseţii – luptaseră imediat după revoluţie împotriva ruşilor, dar curând după aceea deveniseră prietene cu regimul sovietic. Fals, zicea Jdanov: toate aceste popoare au luptat de la bun început pentru puterea sovietică, cot la cot cu ruşii. Singurii care n-au facut-o au fost cecenii şi inguşii, care – lucru ştiut de toată lumea, deşi nemenţionat de Jdanov cu acest prilej – au fost strămutaţi în masă în timpul războiului dintre sovietici şi nazişti, iar republica lor autonomă a fost ştearsă de pe hartă. Jdanov nu sa mărginit la acest exemplu, ci a lansat un atac general împotriva compozitorilor care se inspirau din inovaţii occidentale în loc să continue marea tradiţie rusă a unor Glinka, Ceaikovski şi Mussorgski. Muzica sovietică „rămăsese în urmă” faţă de alte forme ale ideologiei; unii compozitori făceau concesii „formalismului”, abătându-se de la „adevărul muzical” şi de la „realismul socialist”. Muzica burgheză era antipopulară, fiind ori formalistă, ori naturalistă, dar, în ambele cazuri, „idealistă”. Muzica sovietică era datoare să servească poporul; era nevoie de opere, cântece şi lucrări corale, genuri pe care unii compozitori, atinşi de formalism, le desconsiderau ca fiind minore. Această categorie de compozitori nu privea cu ochi buni muzica programatică, or, muzica clasică rusă fusese precumpănitor una de acest fel. Partidul înfrânsese deja tendinţele reacţionare şi formaliste din pictură şi restabilise tradiţia sănătoasă a lui Vereşceaghin şi Repin, muzica, însă, rămăsese în urmă. Moştenirea clasică rusă era neîntrecută, iar compozitorii trebuiau să aibă nu doar ureche muzicală, ci şi o mai fină „ureche politică”.

Rezultatele acestor admonestări n-au întârziat să se arate. Este de-ajuns o comparaţie între concertul pentru pian al lui Haciaturian, compus înainte de cuvântarea lui Jdanov, şi concertul său pentru vioară.

Şostakovici, criticat, între altele, pentru a sa *Simfonie a noua,* şi-a îndreptat greşelile compunând o odă în cinstea planului de împăduriri al lui Stalin, iar mulţi alţi muzicieni şi-au reparat şi ei meterezele ideologice; dintre formele muzicale, cea mai mare trecere a avut-o atunci oratoriul în cinstea partidului, a statului şi a lui Stalin.

Campania împotriva literaturii şi a muzicii reflecta principiile generale ale politicii lui Stalin de atunci, care era una de intimidare ideologică şi de reînarmare fizică şi morală pentru eventualitatea războiului. Doctrina se axa pe împărţirea omenirii în două lagăre: lumea coruptă şi decadentă a imperialismului, sortită prăbuşirii apropiate sub greutatea propriilor ei contradicţii, şi „lagărul păcii şi al socialismului", bastion al progresului. Cultura burgheză era, prin definiţie, reacţionară şi decadentă, iar oricine căuta în ea valori pozitive se făcea vinovat de înaltă trădare şi servea interesele duşmanului de clasă.

3. Controversa filosofică din 1947

După literatură a venit rândul filosofici să fie disciplinată. Prilejul pentru această nouă campanie l-a oferit *Istoria filosofiei vest' europene,* de G.E Aleksandrov, publicată în 1946. Ca intenţie, era o lucrare pe deplin ortodoxă, înţesată cu citate din clasicii marxism-leninismului şi scrisă într-un spirit de devotament autentic faţă de partid. Era o expunere populară, de valoare teoretică precară, dar care acorda o mare atenţie „conţinutului de

clasă" al doctrinelor pe care le descria. Partidul însă s-a inflamat din pricină că ea acoperea doar filosofía occidentală şi se oprea la anul 1848, nefacând, deci, loc demonstrării incomparabilei superiorităţi a filosofîei ruse. în iunie 1947, Comitetul Central a organizat o amplă discuţie în cadrul căreia Jdanov a formulat directive în beneficiul condeielor filosofice. în partea din cuvântarea sa consacrată cărţii lui Aleksandrov, el declara că aceasta suferea de lipsă

de spirit partinic; autorul omisese să scoată în evidenţă că marxismul reprezintă un „salt calitativ” în istoria filosofici şi începutul unei noi ere, în care filosofía a devenit o armă a proletariatului în lupta împotriva capitalismului. Aleksandrov suferea de „obiectivism” nesănătos: nu făcuse decât să consemneze într-un spirit neutru vederile diferîţilor gânditori burghezi în loc să militeze hotărât pentru victoria singurei filosofii adevărate şi înaintate, cea marxist-leninistă. Necuprinderea filosofici ruse era şi ea un semn de ploconire faţă de tendinţele burgheze. Faptul că filosofii colegi ai lui Aleksandrov nu criticaseră ei înşişi aceste carenţe flagrante, ele nefiind date în vileag decât graţie intervenţiei personale a tovarăşului Stalin, constituia un indiciu clar că pe „frontul filosofic” nu totul era în ordine şi că în rândul filosofilor slăbise spiritul militant bolşevic.

Regulile formulate de Jdanov pentru viitoarea activitate filosofică pot fi reduse la trei. înainte de toate, trebuia reţinut o dată pentru totdeauna că istoria filosofîei este o istorie a naşterii şi dezvoltării materialismului ştiinţific şi a conflictului său cu idealismul, în măsura în care acesta din urmă i-a obstrucţionat dezvoltarea. în al doilea rând, că marxismul reprezintă o revoluţie filosofică; el a smuls filosofía din mâinile elitei transformând-o într-un bun al maselor. De la apariţia marxismului, filosofía burgheză se află într-o stare de declin şi disoluţie, nefiind capabilă să producă nimic de valoare. Istoria filosofici din ultima sută de ani înseamnă istoria marxismului. Busola după care trebuie să se orienteze combaterea filosofîei burgheze este lucrarea lui Lenin, *Materialism şi empiriocriticism.* Cartea lui Aleksandrov era scrisă în spiritul unui „vegetarianism ştirb”, ca şi cum nu ar fi fost vorba de luptă de clasă, ci de un fel de cultură universală. În al treilea rând, că „problema Hegel” a fost deja soluţionată de marxism, nemaifiind nevoie să fie reluată. În general, în loc de a scormoni prin trecut, filosofii trebuie să se ocupe de problemele societăţii socialiste şi ale contemporaneităţii. În noua societate nu mai exista luptă de clasă, dar continua

lupta dintre vechi şi nou; forma acestei lupte şi, deci, forţa motrice a progresului şi instrumentul de elecţie al partidului erau critica şi autocritica. în aceasta consta noua „lege dialectică a dezvoltării” societăţii înaintate.

Toţi membrii de frunte ai „frontului filosofic” au luat parte la această dezbatere, facându-se ecoul directivelor de partid şi mulţumind tovarăşului Stalin pentru contribuţia sa creatoare la marxism şi pentru corectarea erorilor filosofici sovietice. Aleksandrov a săvârşit ritualul autocritic prescris, recunoscând că lucrarea lui cuprindea serioase greşeli, dar găsind consolare în faptul susţinerii de către colegii săi a criticii tovarăşului Jdanov; a jurat fidelitate de nezdruncinat partidului şi a promis că se va îndrepta.

În cursul dezbaterii, Jdanov s-a opus ideii creării unui periodic specializat de filosofic (Sub Stindardul Marxismului îşi încetase apariţia cu trei ani mai înainte), susţinând că revista de partid lunară Bolşevik acoperea îndeajuns terenul. Până la urmă, s-a îmbunat totuşi, consimţind la înfiinţarea revistei Voprosî Filosofii (Probleme de Filosofic), al cărei prim număr a apărut curând după aceea şi a cuprins o relatare stenografică a dezbaterii. Primul redactor-şef al acestei reviste a fost V.M. Kedrov, specializat în filosofia ştiinţelor naturii şi mai cult decât majoritatea filosofilor sovietici. Cu toate acestea, el a comis grava eroare de a publica în numărul al doilea al revistei un articol al eminentului fizician M.A. Markov, intitulat *Natura cunoaşterii fizice,* care apăra punctul de vedere al Şcolii de la Copenhaga în interpretarea epistemologică a fizicii cuantice. Acest articol a fost atacat de Maksimov în săptămânalul Literaturnaia Gazeta, urmarea fiind pierderea postului de către Kedrov.

Dezbaterea din 1947 nu lăsa nicio îndoială în privinţa chestiunilor despre care aveau să scrie filosofii sovietici şi a modului în care aveau s-o facă, stilul filosofici sovietice fiind astfel fixat pentru mulţi ani de atunci înainte. Jdanov nu s-a mărginit să repete formula lui Engels, de mult consacrată în Rusia stalinistă, conform căreia „conţinutul” istoriei filosofici îl constituie conflictul dintre materialism şi

idealism. Conform noii doctrine, acest conţinut îl constituia istoria marxismului, adică scrierile lui Marx, Engels, Lenin şi Stalin. Cu alte cuvinte, treaba istoricilor filosofiei nu era să analizeze teorii din trecut, nici măcar să elucideze rădăcinile lor de clasă; studiile de istoria filosofici trebuiau să fie orientate teleologic şi să fie consacrate integral demonstrării superiorităţii marxism-leninismului asupra a tot ceea ce-l precedase şi „demascării" funcţiilor reacţionare ale idealismului. Scriind, de pildă, despre Aristotel, ele trebuiau să arate că acesta „n-a înţeles" cutare sau cutare lucru (bunăoară, dialectica individualului şi universalului) sau că a oscilat, în mod reprobabil, între idealism şi materialism. Efectul formulei lui Jdanov era eliminarea virtuală a tuturor diferenţelor dintre filosofi. Existau materialişti şi idealişti, plus cei „şovăielnici" sau „inconsecvenţi", şi cu asta basta. Oricine ar citi publicaţiile filosofice din acei ani ar căpăta impresia fermă că întreaga filosofic constă în două aserţiuni rivale – „primordială este materia", respectiv „primordial este spiritul" dintre care prima este progresistă, iar cea de a doua reacţionară şi superstiţioasă. Sfântul Augustin a fost idealist, la fel şi Bruno Bauer, cititorul fiind lăsat să presupună că filosofiile lor erau mai mult sau mai puţin identice. Fără citarea unor lungi extrase ar fi greu de oferit o idee despre incredibilul primitivism al producţiei filosofice sovietice din acei ani cuiva care n-a luat contact cu ea. În general, studiile istorice au fost trecute pe linie moartă; abia dacă mai era publicată vreo carte de istoria filosofici sau vreo traducere din clasicii filosofîei, exceptând *Analiticele* lui Aristotel şi *De rerum natura* a lui Lucreţiu. Singura istorie acceptabilă era cea a marxismului sau a filosofici ruse. Prima consta din expuneri diluate ale celor patru clasici, iar cea de-a doua trata despre „contribuţia progresistă" a filosofici ruse şi superioritatea ei faţă de cea occidentală; apăreau, în acest sens, articole şi broşuri în care se arăta că Cernîşevski îl surclasează pe Feuerbach, erau elogiate dialectica lui Herzen, estetica înaintată a lui Radişcev, materialismul lui Dobroliubov etc.

Epurarea ideologică nu a cruţat, fireşte, nici studiul logicii, a cărei poziţie în cadrul marxism-leninismului fusese de la bun început echivocă. Pe de o parte, Engels şi Plehanov vorbiseră despre „contradicţii” inerente oricărei mişcări şi dezvoltări, din formulele lor părând să se degaje ideea că principiul noncontradicţiei şi deci şi logica formală, în general, nu puteau revendica o valabilitate universală. Pe de altă parte, niciunul dintre clasici nu condamnase în mod neechivoc logica, iar Lenin îndemnase la predarea ei la nivel elementar. Majoritatea filosofilor considerau de la sine înţeles că „logica dialectică” reprezintă o formă superioară de gândire şi că logica formală „nu se aplică” fenomenelor de mişcare; nu era clar însă cum şi în ce măsură era admisă această logică „restricţionată”. Autorii de texte filosofice condamnau în mod unanim „formalismul logic”, dar niciunul dintre ei nu putea să explice deosebirea dintre acesta şi „logica formală”, care era tolerată între anumite limite, înguste. La finele anilor ’40, logica formală era predată la clasele mari din învăţământul secundar şi la facultăţile de fîlosofie; au apărut, de asemenea, câteva cărţi de logică, una scrisă de juristul Strogovici şi o alta de filosoful Asmus. În afară de nelipsitele zorzoane ideologice, acestea erau nişte manuale demodate, care îndeobşte nu treceau dincolo de silogistica aristotelică, ignorând logica simbolică modernă; semănau cu manualele de liceu din secolul al XlX-lea. Manualul lui Asmus a fost totuşi vehement atacat pentru lipsă de spirit partinic, imputându-i-se apolitismul, formalismul şi carenţele ideologice; aceste critici au fost formulate în cadrul unei dezbateri organizate în 1948 la Moscova de Ministerul învăţământului Superior. Principalul temei al acuzaţiei de apolitism era acela ca în exemplificarea raţionamentelor silogistice Asmus folosise propoziţii „neutre”, lipsite de conţinut ideologic militant.

Logica modernă era pentru filosofii sovietici o carte sigilată cu şapte peceţi; ea nu a fost, totuşi, complet ignorată, graţie unui mic grup de matematicieni care s-au concentrat asupra

problemelor tehnice având grijă să nu fie implicaţi în discuţii filosofice, care ar fi putut să le fie fatale. Graţie eforturilor lor, au fost publicate în 1948, în traducere, două excelente cărţi de logică simbolică: *Introducere în logica matematică* de Alfred Tarski şi *Bazele logicii teoretice* de Hilbert şi Ackermann. Articole din Probleme de Filosofic semnate de autori altminteri necunoscut!

J

au denunţat aceste cărţi drept o „diversiune ideologică”. O anume ameliorare în această sferă a fost adusă în 1950 de eseul lui Stalin despre lingvistică, apărătorii logicii dobândind prin el posibilitatea de a-şi susţine punctul de vedere că logica, asemenea limbii, nu avea caracter de clasă, aşadar, că nu exista o formă burgheză a logicii şi una socialistă, ci o singură logică, valabilă pentru toată lumea. Despre statutul logicii formale şi relaţia ei cu logica dialectică s-au purtat în mod repetat dezbateri în epoca lui Stalin şi după aceea. Unii au susţinut că există două tipuri de logică, formală şi dialectică, aplicabile în circumstanţe diferite, prima reprezentând „un nivel inferior al cunoaşterii”; alţii au susţinut că numai logica formală era logică în sens propriu şi că ea nu venea în conflict cu dialectica, aceasta furnizând alte reguli, neformale, ale metodei ştiinţifice. Pe ansamblu, atacurile împotriva „formalismului” au contribuit la coborârea nivelului general al studiilor de logică în URSS, care şi aşa era extrem de scăzut.

Filosofia sovietică a atins punctul cel mai de jos în ultimii ani ai domniei lui Stalin. Instituţiile şi periodicele filosofice erau conduse de oameni ale căror unice calităţi erau servilismul, delaţiunea şi alte servicii asemănătoare aduse partidului. Manualele de materialism dialectic şi istoric care au văzut lumina

J

tiparului în acei ani erau lamentabile prin pauperitatea lor intelectuală. Exemple tipice sunt *Materialismul istoric,* coordonat de EV. Konstantinov (1951), şi *Schiţă a materialismului dialectic* de M.A. Leonov (1948). Ultimul a dispărut din circulaţie atunci când s-a descoperit că era în mare parte

plagiat după un manuscris nepublicat al unui alt filosof, EE Hashacih, care fusese ucis în război. Alţi membri ai „frontului filosofic”, pe lângă cei pe care i-am menţionat până aici, au fost D. Cesnokov, P. Fedoseev, M.T. lovciuk, M.D. Kammari, M.E. Omelianovski (acesta din urmă, aidoma lui Maksimov, preocupat în special de depistarea idealismului în fizică), S.A. Stepanian, P. ludin şi M.M. Rozental; cei doi din urmă au compilat un autoritar *Mic dicţionar filosofic,* care a cunoscut mai multe ediţii şi revizuiri.

Se poate spune fara teama de a greşi că în epoca lui Stalin n-a apărut în Uniunea Sovietică nicio singură carte de filosofic demnă de a fi menţionată pentru valoarea ei intrinsecă, şi nu doar ca indicator al stării în care se afla cultura intelectuală de atunci, şi că nu a existat niciun autor-fîlosof al cărui nume să merite a fi consemnat.

Mai trebuie adăugat că în această perioadă au existat mecanisme instituţionale de „purificare” a scrierilor filosofice de orice idee originală şi de orice specificitate stilistică. Majoritatea cărţilor erau discutate înainte de publicare de către un grup filosofic sau altul, participanţii la aceste discuţii fiind datori să manifeste vigilenţă partinică, pândind orice încercare, oricât de timidă, de transgresare a limitelor catehismului în vigoare. Câteodată, acelaşi text era supus mai multor astfel de operaţii, rezultatul fiind că toate cărţile erau aproape identice. Cazul lui Leonov, menţionat mai sus, este remarcabil, întrucât s-ar putea crede că plagiatul nu avea cum să fie descoperit vreodată, într-atât se asemănau între ele stilurile diferitilor autori.

4. Dezbaterea economică

în timp ce Jdanov se ocupa de filosofi, ştiinţa economică a avut şi ea parte de o epurare ideologică. Prilejul l-a oferit în acest caz o carte publicată în 1946 de Jeno Varga despre efectele celui de Al Doilea Război Mondial asupra economiei capitaliste. J. Varga (1879—1964), un eminent economist originar din Ungaria, trăia în Uniunea Sovietică de la

căderea efemerei republici comuniste a lui Béla Kun şi era directorul Institutului de Economie Mondială, a cărui menire era să observe tendinţele şi să previzioneze crizele din sistemul capitalist. în cartea sa Varga se străduia să examineze schimbările cu caracter durabil produse de război în economia capitalistă. Războiul silise statele burgheze să introducă un anumit grad de planificare economică şi amplificase mult funcţiile statului, îndeosebi în Marea Britanic şi SUA. Problema debuşeelor pentru producţie încetase să mai fie decisivă, iar lupta pentru pieţe nu mai era un factor-cheie în relaţiile internaţionale; în schimb, crescuse importanţa exportului de capital. Era de aşteptat ca supraproducţia din SUA şi distrugerile de război din Europa Occidentală să genereze împreună o situaţie de criză pe care capitalismul va căuta să o remedieze prin export masiv de capital american în Europa. Teoriile lui Varga au fost dezbătute în mai 1947 şi, din nou, în octombrie 1948. Criticii săi, îndeosebi K.V Ostrovitianov, principalul economist al lui Stalin, îi reproşau credinţa în posibilitatea planificării în capitalism, ruperea ştiinţei economice de politică şi ignorarea luptei de clasă. Era criticat că nu ia în considerare criza generală a capitalismului şi că, în loc să sublinieze puterea exercitată de capital asupra statului burghez, făcuse greşeala de a presupune că statul deţinea controlul asupra capitalului. În plus, Varga mai era acuzat de cosmopolitism, ploconire în faţa ştiinţei occidentale, reformism, obiectivism şi subestimare a lui Lenin. Şirul acuzaţiilor era cel convenţional, dar miezul cărţii lui Varga era într-adevăr potrivnic ideologiei staliniste. Concluzia sa, potrivit căreia capitalismul avea la dispoziţie din ce în ce mai multe mijloace de remediere a situaţiilor de criză, nicidecum tot mai puţine, era vădit opusă învăţăturii lui Lenin şi liniei partidului din ultimele trei decenii, care susţinea că, din zi în zi, contradicţiile capitalismului deveneau tot mai acute, iar criza generală devenea din ce în ce mai gravă. Varga nu şi-a făcut autocritica după prima dezbatere, dar, finalmente, şi-a facut-o în 1949; el a fost destituit din principalele funcţii, iar revista

editată de el a fost desfiinţată. A fost însă reabilitat după moartea lui Stalin, după care şi-a reluat şi dezvoltat tezele într-o carte publicată în 1964, în care l-a criticat pe Stalin şi incapacitatea dogmatică a ideologilor acestuia de a recunoaşte faptele care contraveneau anumitor scheme preconcepute. Într-un manuscris care nu a fost publicat în Rusia, dar a ajuns după moartea lui în Occident, a mers chiar mai departe, susţinând că planul lui Lenin de construire a socialismului în Rusia s-a dovedit un eşec şi că birocratizarea sistemului sovietic s-a datorat în parte prognozelor greşite ale lui Lenin.

5. Marxism-leninismul în fizică şi cosmologie

Un exemplu cum nu se poate mai strident de stalinism agresiv l-a constituit invadarea ideologică a ştiinţelor naturii. Cu excepţia matematicii, care a rămas neatinsă, campania de înregimentare marxistă a afectat în diverse grade toate ramurile ştiinţei: fizica teoretică, cosmologia, chimia, genetica, medicina, psihologia şi cibernetica au avut toate de suferit de pe urma amestecului ideologic, care a culminat în anii 1948-1953.

Cei mai mulţi fizicieni sovietici nu erau dornici să se angajeze în discuţii filosofice, dar în anumite aspecte ale ştiinţei lor lucrul acesta era inevitabil; nici teoria cuantică, nici teoria relativităţii nu puteau fi expuse complet fără a face referiri la anumite supoziţii epistemologice. Problema determinismului şi cea a efectului observaţiei asupra obiectului observat aveau evidente implicaţii filosofice, lucru recunoscut în discuţiile de oriunde din lume.

Rusia sovietică şi Germania nazistă erau cele două ţări în care teoria relativităţii a fost atacată şi proscrisă ca incompatibilă cu ideologia oficială. în Uniunea Sovietică, după cum am văzut, campania a demarat dinainte de Al Doilea Război Mondial, dar în anii postbelici s-a intensificat. În Germania, argumentul de căpetenie împotriva teoriei relativităţii a fost că Einstein era evreu. în Rusia, acest aspect nu interesa, iar criticii şi-au bazat obiecţiile pe doctrina marxist-leninistă că timpul, spaţiul şi mişcarea sunt obiective, iar universul e infinit. Criticii filosofici argumentau, de asemenea,

că, întrucât timpul e obiectiv, relaţia de simultaneitate trebuie să fie absolută, şi nu dependentă de sistemul de referinţă, ca în teoria relativităţii. Tot aşa, mişcarea este o proprietate obiectivă a materiei şi, deci, traiectoria unui corp în mişcare nu poate fî determinată parţial de sistemul de coordonate (argument care se aplica, fireşte, nu doar lui Einstein, ci şi lui Galilei). în general, de vreme ce Einstein facea ca relaţiile temporale şi mişcarea să depindă de „observator", adică de subiectul uman, el nu putea fi decât un subiectivist şi idealist. Filosofii care au luat parte la aceste dezbateri (A.A. Maksimov, G.L Naan, M.E. Omelianovski şi alţii) nu-şi limitau criticile la Einstein, ci atacau întreaga „ştiinţă burgheză", ţintele lor preferate fiind Eddington, Jeans, Heisenberg, Schrodinger şi toţi metodologii cunoscuţi ai ştiinţelor fizice. De altminteri, nu recunoscuse oare Einstein că primele sale idei despre relativitate iau fost sugerate de Mach, a cărui fîlosofie obscurantistă a fost demolată de Lenin?

Totuşi, punctul esenţial al dezbaterii (care privea, chiar dacă doar în chip secundar, şi problema omogenităţii spaţiului) nu rezida în vreo „contradicţie" între conţinutul teoriei lui Einstein şi marxism-leninism. Doctrina marxistă despre timp, spaţiu şi materie nu era atât de precisă încât să nu poată fi conciliată cu fizica einsteiniană fără dificultăţi logice deosebite. Era chiar posibil să se susţină că teoria relativităţii constituia o confirmare a materialismului dialectic, iar această linie de apărare a fost adoptată, în speţă, de V.A. Fock, un eminent fizician teoretician care, în acelaşi timp, a produs argumente ştiinţifice în favoarea ideii că teoria lui Einstein avea o valabilitate limitată. Campania împotriva lu Einstein şi, de fapt, împotriva principalelor rezultate ale ştiinţei moderne avea însă două motivaţii de bază. În primul rând, „burghez *versus* socialist" însemna practic totuna cu „occidental *versus* sovietic". Doctrina de stat a stalinismului cuprindea şovinismul sovietic şi reclama repudierea sistematică a tuturor realizărilor importante ale culturii „burgheze", în special a celor

de după 1917, dată de la care o singură ţară din lume era sursa progresului, iar capitalismul se afla într-o stare de putrefacţie şi descompunere. Pe lângă şovinismul sovietic, mai exista şi un al doilea motiv. Doctrina simplistă a marxism- leninismului coincidea în numeroase puncte cu ideile curente şi de simţ comun ale oamenilor neşcoliţi, la ele, bunăoară, apelând în principal şi Lenin în atacul său împotriva empiriocriticismului. Teoria relativităţii, pe de altă parte, era în mod neîndoielnic, până la un punct, o tăgăduire a simţului comun. Caracterul absolut al simultaneităţii, întinderii şi mişcării, precum şi uniformitatea spaţiului sunt asumpţii ale vieţii de fiecare zi pe care le acceptăm ca pe nişte lucruri de la sine înţelese, iar teoria lui Einstein le contrariază aşa cum le contrariase odinioară aserţiunea paradoxală a lui Galilei că Pământul se roteşte în jurul Soarelui. Criticii lui Einstein erau, aşadar, nu doar exponenţi ai şovinismului sovietic, ci şi ai conservatorismului omului necultivat, care refuză teoriile aflate în răspăr cu mărturiile limpezi ale simţurilor noastre.

Lupta împotriva „idealismului din fizică” era purtată, din motive similare, şi împotriva teoriei cuantice. Interpretarea epistemologică a mecanicii cuantice promovată de Şcoala de la Copenhaga s-a bucurat de trecere la unii fizicieni sovietici. Dezbaterea a fost declanşată de articolul deja menţionat al lui M.A. Markov din 1947. Markov era de acord cu Bohr şi Heisenberg asupra a două puncte de bază care au stârnit ostilitatea filosofilor marxist-leninişti. în primul rând, dată fiind imposibilitatea măsurării simultane a poziţiei şi impulsului microparticulelor, este lipsit de sens să spunem că o particulă *are* o poziţie determinată şi un impuls determinat şi că doar un neajuns al tehnicii observaţionale ne împiedică să le măsurăm pe amândouă deodată. Acest punct de vedere era în concordanţă cu atitudinea empirică generală a multor fizicieni: singurele proprietăţi reale sunt cele empiric detectabile, iar a spune că un obiect are o anumită proprietate, dar că nu există nicio posibilitate de a o stabili, este fie autocontradictoriu,

fie lipsit de sens. Trebuie acceptat, aşadar, că particula nu are simultan o poziţie şi un impuls determinate, ci că una dintre acestea sau cealaltă îi este atribuită în procesul de măsurare. Al doilea punct de dezacord priveşte posibilitatea unei descrieri literale a comportamentului microobiectelor, care au proprietăţi diferite de cele ale macroobiectelor şi, deci, nu pot fi caracterizate în limbajul care s-a dezvoltat în vederea descrierii acestora din urmă. Astfel, potrivit argumentaţiei lui Markov, teoriile care descriu fenomene microfizice sunt în mod inevitabil o traducere în termeni macrofizici; aşa se face că realitatea microfizică pe care o cunoaştem şi despre care putem să vorbim în mod inteligibil este constituită în parte de procesele de măsurare şi de limbajul folosit pentru descrierea lor. De aici decurge că nu se poate spune despre teoriile fizice că oferă o copie a universului supus observaţiei şi, de asemenea – deşi Markov nu spunea explicit acest lucru că întregul concept de „realitate”, cel puţin întrucât priveşte microfizică, este în mod inevitabil relativizat în raport cu activitatea cognitivă, ceea ce, în mod vădit, era potrivnic teoriei leniniste a reflectării. Iată de ce Markov a fost denunţat de noii redactori ai revistei Probleme de Filosofic drept idealist, agnostic şi discipol al teoriei plehanoviste a „ieroglifelor”, infirmată de Lenin.

Trebuie subliniat că, spre deosebire de teoria relativităţii, mecanica cuantică era realmente greu de împăcat cu materialismul şi determinismul în sens marxist-leninist. Dacă este lipsit de sens să spunem că particulele au anumiţi parametri fizici nedeterminabili care le definesc statutul, doctrina determinismului pare de nesusţinut; dacă prezenţa însăşi a anumitor proprietăţi fizice presupune prezenţa unor dispozitive de măsurare folosite pentru a le detecta, devine imposibilă aplicarea cu sens a conceptului de „lume obiectivă” observată de fizică. Aceste probleme nu sunt câtuşi de puţin imaginare, ele au fost şi continuă să fie discutate de fizicieni cu totul independent de marxism-leninism. În Uniunea Sovietică ele au fost discutate raţional,

printre alţii, de către D.I. Blohinţev şi V.A. Fock, iar discuţia a continuat şi în perioada poststalinistă. În anii ’60, când ideologii de partid au încetat să mai aibă un cuvânt hotărâtor în aprecierea „corectitudinii” teoriilor ştiinţifice, a devenit clar că majoritatea fizicienilor sovietici împărtăşeau un punct de vedere indeterminist, inclusiv Blohinţev, care, anterior, susţinuse teza parametrilor ascunşi.

în general, aşa-numitele discuţii din perioada stalinistă privind aspectele filosofice ale fizicii şi ale altor ştiinţe au fost distructive şi antiştiinţifice nu pentru că s-ar fî ocupat de probleme fictive, ci pentru că în confruntarea – cum era, de obicei, cazul – dintre savanţi, pe de o parte, şi ideologi ai partidului, pe de alta, aceştia din urmă aveau victoria asigurată datorită sprijinului pe care li-l acordau statul şi aparatul poliţienesc. Acuzaţiile privind lansarea de teorii incompatibile sau suspecte de incompatibilitate cu marxism-leninismul se puteau transforma, iar uneori se şi transformau, în acuzaţii ţinând de codul penal. Majoritatea ideologilor erau ignoranţi în chestiunile aflate în discuţie şi pricepuţi doar în depistarea de enunţuri discordante cu spuse ale lui Lenin sau Stalin. Oamenii de stiintă care nu credeau că Lenin era autoritatea supremă în fizică şi în toate celelalte domenii erau „demascaţi” în presa populară ca duşmani ai partidului, statului şi poporului rus, „Dezbaterea” degenera nu o dată în hăituire politică; intervenea poliţia, iar condamnările care urmau nu aveau nimic comun cu o dispută raţională. Aproape toate ramurile ştiinţei moderne au fost supuse acestui tratament şi, de regula, autorităţile de stat luau partea semidocţilor zgomotoşi împotriva cărturarilor şi oamenilor de stiintă. Dacă termenul de „reacţionar” are un sens, atunci este greu de imaginat un fenomen mai reacţionar decât marxism-leninismul din epoca lui Stalin, care înăbuşea prompt tot ce era nou şi creator în ştiinţă şi în orice altă formă de cultură.

Nici chimia nu a fost cruţată. în anii 1949-1952 au avut loc atacuri, în revistele filosofice, precum şi în Pravda, împotriva chimiei structurale şi a teoriei rezonantei, avansată în anii ’30 de Pauling şi

Wheland şi acceptată şi de unii chimişti sovietici, dar acum denunţată ca fiind idealistă, machistă, mecanicistă, reacţionară etc.

Teme şi mai sensibile ideologic erau implicate în dezbaterile privitoare la aspectele filosofice ale teoriilor cosmologice şi cosmogonice moderne, din care reieşea că toate răspunsurile existente la problemele fundamentale erau nefavorabile marxism- leninismului. Diversele teorii ale universului în expansiune erau greu de acceptat, deoarece duceau în mod inevitabil la întrebarea: „Ce s-a petrecut la început? „ şi sugerau că universul aşa cum îl cunoaştem este finit şi are un început în timp. Iar aceasta venea în sprijinul creaţionismului (concluzie acceptată de mulţi autori occidentali), acesta fiind răul maxim din câte se puteau închipui din perspectiva marxism-leninismului. Teoria suplimentară potrivit căreia, deşi universul îşi continuă expansiunea, densitatea materiei rămâne aceeaşi deoarece mereu iau fiinţă noi particule presupunea un proces de creaţie continuă *ex nihilo,* contravenind astfel „dialecticii naturii”. Drept urmare, fizicienii şi astronomii occidentali care susţineau oricare dintre aceste două ipoteze erau în mod automat taxaţi drept apărători ai religiei. Teoria alternativă a universului pulsatoriu, potrivit căreia cosmosul trece prin faze alternative de expansiune şi contracţie, nu avea implicaţii alarmante privitoare la un început în timp, dar venea în conflict cu teoria marxist-leninistă a evoluţiei unidirecţionale a materiei. Un univers pulsatoriu avea caracter „ciclic” şi despre el nu se putea spune că „se dezvoltă” sau „progresează”, aşa cum cerea „legea a doua a dialecticii”. Era o dilemă dificilă: principiul unidirecţional părea să implice ideea de „creaţie”, în timp ce teoria opusă era în dezacord cu principiul „veşnicei dezvoltări”. Participanţii la discuţiile cosmologice erau, de o parte, astronomi şi astrofizicieni (V.A. Ambarţumian, O.I. Schmidt), care ajungeau la concluziile lor prin metode ştiinţifice, iar apoi încercau să arate că acestea erau consonante cu materialismul dialectic, iar de cealaltă, filosofi care judecau chestiunile în termenii ortodoxiei ideologice.

Tezele că universul este nelimitat în timp şi spaţiu şi că, în mod necesar, se află într-o veşnică „dezvoltare” erau nişte dogme filosofice de care marxism-leninismul nu se putea nicidecum lepăda. Aşa se face că filosofii sovietici, sub egida partidului, îi hărţuiau pe oamenii de ştiinţă din toate domeniile şi pricinuiau enorme prejudicii cauzei ştiinţei sovietice.

6. Genetica marxist-leninistă

Dintre toate bătăliile purtate între marxism-leninism şi ştiinţa modernă, cea care s-a bucurat de maximă atenţie în lumea din afară a fost disputa în jurul geneticii. Modul în care doctrina de stat oficială a fost folosită pentru rezolvarea problemei eredităţii şi efectul distructiv general al acestei „dezbateri” au fost, într-adevăr, deosebit de evidente. În cazul relativităţii şi al teoriei cuantice, campionii ortodoxiei ideologice au reuşit să frâneze cercetarea ştiinţifică şi să obţină anumite condamnări, dar n-au izbutit să
7 ? ? ?distrugă total opoziţia şi să impună o interzicere oficială şi absolută a teoriilor incriminate, aşa cum s-a întâmplat în cazul geneticii.

Am menţionat deja faza antebelică a activităţii lui Lîsenko. Afacerea a culminat în august 1948, la o dezbatere de la Academia de Ştiinţe Agricole din Moscova, sau Academia „Lenin”. Aici, „mendelist-morganist-wcissmannişti” au fost definitiv condamnaţi, iar concepţia lui Lîsenko – după cum a anunţat el însuşi la acea întrunire – a primit girul Comitetului Central al Partidului. Potrivit doctrinei sale, pe care partidul a declarat-o singura compatibilă cu marxism-leninismul, ereditatea era determinată, „în ultimă instanţă”, de influenţe ambientale, astfel încât, în anumite condiţii, caractere dobândite în cursul vieţii de organismele individuale puteau fi moştenite de urmaşi. Nu existau gene, nu exista o „substanţă imuabilă a eredităţii”, nu existau „specii fixe inalterabile” şi nu exista, în principiu, nimic care să împiedice ştiinţa, în particular ştiinţa sovietică, de a transforma speciile

existente şi de a crea noi specii. Ereditatea, potrivit lui Lîsenko, nu era decât o proprietate a organismului constând în faptul că acesta avea nevoie de condiţii particulare în care să trăiască şi să reacţioneze într-un mod particular faţă de mediu. În cursul vieţii sale, un organism individual interactionează cu condiţiile de mediu transformându-le în
caracteristici ale sale susceptibile de a fi transmise descendenţilor, care, la rândul lor, puteau să piardă aceste caracteristici ori să dobândească unele noi, transmisibile prin ereditate, în funcţie de acţiunea condiţiilor externe. Adversarii stiintei înaintate, care cred
într-o nemuritoare substanţă ereditară, pretindeau, în opoziţie cu marxismul, că mutaţiile erau produse de accidente incontrolabile, or, argumenta Lîsenko la sesiunea Academiei, „ştiinţa este duşmanul hazardului” şi postulează cu necesitate că toate procesele vieţii au un caracter legic şi pot fi stăpânite de intervenţia omului. Organismele alcătuiesc o „unitate cu mediul”, astfel că nu există limite de principiu în calea influenţării unui organism prin mediul său de viaţă.

Lîsenko şi-a prezentat teoria ca fiind în primul rând o dezvoltare a ideilor şi experimentelor agronomului Miciurin (1855—1935), iar în al doilea rând, un exemplu de „darwinism creator”. Darwin greşise neadmiţând „salturile calitative” în natură şi considerând lupta intra-specifică (supravieţuirea celor mai bine adaptaţi) drept principalul factor al evoluţiei, dar explicase evoluţia în termeni pur cauzali, nerecurgând la interpretări teleologice, şi evidenţiase caracterul „progresiv” al proceselor de evoluţie.

Cât despre baza empirică a teoriei lui Lîsenko, biologii de astăzi nu au nicio îndoială că experimentele sale erau ştiinţific defectuoase, fiind ori efectuate greşit, ori interpretate în mod cu totul arbitrar. Aceasta, firește, nu a afectat întru nimic dezbaterea. Lîsenko se înfăţişa în urma sesiunii din 1948 drept liderul necontestat al ştiinţelor biologice sovietice; puţinii discipoli ai geneticii idealiste,

mistice, metafizice, burgheze, formaliste fuseseră irevocabil înfrânţi. Toate instituţiile, revistele şi editurile cu profil biologic au fost puse sub autoritatea lui Lîsenko şi a asistenţilor săi şi timp de mulţi ani nu s-a mai auzit de niciun susţinător al teoriei cromozomice a eredităţii *(ex hypothesi* fascistă, rasistă, metafizică etc.). „Biologia creatoare miciuristă" domnea în chip suveran, iar presa deborda de texte propagandistice de elogiere a lui Lîsenko şi de denunţare a mârşavelor urzeli ale mendelist-morganistilor. Gloriosul triumf al stiintei sovietice a fost celebrat la nenumărate reuniuni şi congrese. Filosofii, de bună seamă, s-au alăturat numaidecât campaniei, organizând sesiuni şi votând rezoluţii împotriva geneticii burgheze şi scriind puzderie de articole în care era salutată victoria progresului asupra reacţiunii. Revistele umoristice i-au persiflat pe adepţii geneticii idealiste, iar în cinstea lui Lîsenko a fost compus şi un cântec care îl înfăţişă „păşind ferm pe urmele lui Miciurin şi dejucând stratagemele mendelist-morganiştilor".

Cariera lui Lîsenko a continuat timp de câţiva ani după 1948. Sub îndrumarea lui, au fost plantate în regiuni de stepă perdele forestiere de protecţie a ogoarelor împotriva eroziunii, dar experimentul s-a dovedit un fiasco total. în 1956, în cursul dezgheţului parţial de după moartea lui Stalin, ca urmare a presiunii din partea oamenilor de ştiinţă, el a fost debarcat de la preşedinţia Academiei de Stiinte Agricole. Peste al ti câţiva ani, a fost repus în diversele lui funcţii datorită protecţiei lui Hruşciov, dar, nu mult după aceea, spre uşurarea generală, a dispărut definitiv de pe scenă. Pierderile suferite de biologia sovietică de pe urma influentei sale sunt incalculabile.

7. Repercusiunile generale asupra ştiinţei sovietice

Afacerea Lîsenko ilustrează gradul considerabil de aleatoriu din istoria bătăliei regimului cu cultura. Este uşor de observat că ideologia era mult mai clar

implicată în chestiunile de cosmogonie decât în cele privitoare la moştenirea caracterelor dobândite. Teoria că universul are un început în timp este greu de împăcat cu materialismul dialectic, pe când în cazul teoriei cromozomice a eredităţii lucrul acesta nu este atât de evident şi ne-am putea lesne imagina marxism-leninismul proclamând triumfător că această teorie confirmă în chip strălucit nemuritoarele idei ale lui Marx-Engels-Lenin-Stalin. În fapt, totuşi, lupta ideologică a fost deosebit de aprigă în cazul geneticii şi tocmai aici intervenţia partidului a fost cea mai brutală, pe când în legătură cu cosmogonia vâlva nu a fost la fel de mare. E greu de găsit o explicaţie logică a acestei diferenţe, a contat mult întâmplarea, cine era răspunzător pentru campanie, dacă pe Stalin îl interesa respectiva chestiune ş.a.m.d.

Cu toate acestea, dacă aruncăm o privire panoramică asupra istoriei acelor ani, putem sesiza o anumită gradaţie a presiunii idelogice, corespunzând, în linii mari, ierarhiei ştiinţelor stabilite de Comte şi Engels. Presiunea era aproape imperceptibilă în matematică, destul de puternică în cosmologie şi fizică, şi mai puternică în ştiinţele biologice şi atotputernică în ştiinţele sociale şi umane. Ordinea cronologică reflectă, destul de aproximativ, gradul lor de importanţă; ştiinţele sociale au fost înregimentate de la bun început, pe când biologia şi fizica au intrat sub control abia în ultima fază a stalinismului. În epoca poststalinistă, fizica a fost prima care şi-a redobândit independenţa, fiind urmată după un timp de biologie, pe când ştiinţele umaniste au rămas în continuare sub un control destul de strict.

Elementul aleatoriu în supravegherea ideologică poate fi observat şi în cazul psihologiei şi al fiziologiei funcţiilor nervoase superioare. Specificul a constat aici în faptul că Rusia era locul de naştere al lui Ivan P. Pavlov, un savant cu reputaţie mondială. Pavlov, care a murit în 1936, a avut mai mulţi discipoli care i-au continuat experimentele şi cărora li s-a îngăduit să-i dezvolte teoriile independent de presiunea ideologică. Tipic e şi faptul că, în acest

caz, regimul a îmbrăţişat extrema opusă, erijând teoria pavlovistă la rang de dogmă oficială de la care fiziologii şi psihologii nu aveau voie să se abată. Nu încape nicio îndoială că, dacă Pavlov ar fi fost britanic sau american, ideile sale ar fi fost aspru condamnate de filosofii sovietici ca fiind mecaniciste, pe temeiul că explicau funcţiile psihice prin reflexe condiţionate; el ar fi fost acuzat că „reduce" spiritul uman la formele cele mai rudimentare ale activităţii nervoase, că ignoră „deosebirea calitativă" dintre oameni şi animale etc. Aşa însă, teoria sa reprezenta oficial marxism-leninismul în domeniul neuropsihologiei, iar invazia ideologică pe acest teren a fost mai puţin devastatoare decât în altele. Cu toate acestea, simplul fapt că o teorie, deşi bazată pe experimente ştiinţifice serioase, a fost erijată în dogmă de stat şi de partid a avut în mod inevitabil efecte inhibitoare asupra cercetării viitoare.

Un exemplu aiuritor de afectare negativă de către ideologie a intereselor statului sovietic l-a constituit atacul asupra ciberneticii, ştiinţa sistemelor de control al proceselor dinamice. Studiile cibernetice au adus o contribuţie majoră la dezvoltarea automatizării în toate ramurile tehnicii şi, mai ales, în tehnologia militară, planificarea economică etc., şi totuşi campionii purităţii marxist-leniniste au izbutit câtva timp să blocheze total progresul automatizării în Uniunea Sovietică. În anii 1952-1953 s-a pornit o campanie împotriva ciberneticii ca „pseudoştiinţă" imperialistă. În joc erau într-adevăr anumite probleme filosofice sau semifilosofice reale: dacă şi în ce măsură viaţa socială putea fi descrisă în categorii cibernetice, în ce sens activităţile mintale erau „reductibile" la scheme cibernetice sau, invers, în ce sens anumite funcţii ale mecanismelor artificiale puteau fi calificate drept gândire ş.a.m.d. Adevăratul pericol ideologic venea însă din faptul că cibernetica era o disciplină de mare generalitate, apărută în Occident şi care se recomanda – pe drept sau pe nedrept – ca o *mathesis universalis,* o teorie atotcuprinzătoare a fenomenelor dinamice, or, tocmai asta se pretindea a fi marxism-leninismul. Conform unor relatări neoficiale (neconfirmate,

fireşte, de vreo informaţie oficială), militarii au fost cei care, în cele din urmă, au pus capăt campaniei împotriva ciberneticii deoarece îşi dăduseră seama de importanţa practică a acesteia şi erau destul de puternici pentru a combate atacurile obscurantiste, care erau păgubitoare pentru interesele fundamentale ale statului sovietic.

8. Stalin şi lingvistica

în primele zile ale Războiului Coreean, când încordarea internaţională era maximă, Stalin şi-a adăugat la titlurile de călăuzitor al omenirii progresiste, de neîntrecut filosof, savant, strateg etc. unul nou, de cel mai mare lingvist din lume. (Din câte se ştie, competenţele sale lingvistice se mărgineau la cunoaşterea limbii ruse şi a celei gruzine, limba sa maternă.) în mai 1950, Pravda a relatat despre un simpozion consacrat problemelor teoretice ale lingvisticii şi, în particular, teoriilor lui Nikolai I. Marr (1864-1934). Acesta, un specialist în limbile caucaziene, se apucase spre sfârşitul vieţii să construiască un sistem de lingvistică marxistă şi era considerat în Uniunea Sovietică suprema autoritate în domeniu; lingvişti care respingeau fanteziile lui erau hărţuiri şi persecutaţi. Potrivit teoriei sale, limba este o formă a „ideologiei” şi, ca atare, aparţine suprastructurii şi este parte a sistemului de clasă. Evoluţia limbii are loc prin „salturi calitative” corespunzătoare schimbărilor calitative din formaţiunile sociale. Omenirea, înainte de a dezvolta limbajul verbal, s-a folosit de un limbaj gestual, corespunzător societăţii primitive nescindate în clase. Limbajul verbal a fost o caracteristică a societăţilor împărţite în clase, iar în viitoarea comunitate fără clase locul lui va fi luat de o limbă-gândire universală (despre care, fireşte, Marr nu putea spune prea multe). Această teorie vădea în întregime simptome de divagaţie paranoidă, iar faptul că, ani în şir, a putut conta drept ştiinţă lingvistică *par excellence* şi drept singura teorie „progresistă” din acest domeniu constituie o mărturie elocventă a stării în care se găsea cultura

sovietică.

Stalin a intervenit în dezbatere printr-un articol publicat în Pravda din 29 iunie, însoţit de patru răspunsuri explicative la întrebări puse de cititori. El contesta hotărât teoria lui Marr, declarând că limba nu era parte a suprastructurii şi nu avea caracter ideologic; nu era nici parte a bazei, ci era „legată” nemijlocit de forţele creatoare. Ea aparţinea societăţii în ansamblu, şi nu diferitelor clase ale acesteia; expresiile purtând amprentă de clasă reprezentau o mică fracţiune din vocabularul general. Nu era adevărat nici că limba se dezvoltă prin „salturi calitative” sau „explozii”, ea se schimbă treptat, pe măsură ce unele elemente dispar cu încetul, fiind înlocuite de altele. Când două limbi se află în competiţie, rezultatul nu este o limbă compozită, ci victoria uneia dintre ele. Cât despre viitoarea „dispariţie treptată” a limbajului şi înlocuirea lui prin gândire, Marr facea o greşeală fundamentală: gândirea era legată de limbaj şi nu putea exista fără el. Oamenii gândesc în cuvinte. Stalin a folosit prilejul pentru a reitera teoria marxistă a bazei şi suprastructurii, precizând, întâi, că baza nu constă din forţele productive, ci din relaţiile de producţie, iar în al doilea rând, că suprastructura „serveşte” de instrument bazei. Mai departe, condamna în termeni duri poziţia de monopol pe care o dobândise marrismul prin suprimarea discuţiei libere şi a criticii, înlocuite printr-un veritabil „regim arakceevian” (aluzie la ministrul despotic Arakceev din timpul domniei lui Alexandru I), sub care, evident, ştiinţa nu se putea dezvolta normal.

Propoziţia că limba nu are caracter de clasă şi nu face parte din suprastructură însemna, pur şi simplu, banalitatea că atât capitalistul francez, cât şi proletarul francez vorbeau franceza şi că ruşii de după Revoluţie au continuat să vorbească ruseşte. Această descoperire a fost aclamată ca un eveniment epocal în istoria lingvisticii şi a altor stiinte. Un val de sesiuni şi dezbateri academice a inundat ţara, glorificând noua operă de geniu. În realitate, deşi remarcile lui Stalin erau simple truisme de bun- simţ,

ele s-au dovedit utile prin risipirea absurdităţilor lui Mari şi au adus oarecare foloase studiului logicii formale şi celui al semanticii; susţinătorii acestor domenii puteau spune de acum că nici ele nu făceau parte din suprastructură şi că îndeletnicirea cuiva cu ele nu-l transforma neapărat în duşman de clasă. Cât despre remarcile lui Stalin privitoare la „funcţia auxiliară” a suprastructurii în raport cu baza, ele nu făceau decât să repete doctrina de bază, deja bine ştiută de toată lumea, potrivit căreia în ţările socialiste cultura era slujnica „obiectivelor politice” şi nu putea revendica niciun fel de independenţă. E de prisos să mai spunem că apelul lui Stalin la discuţie şi critică libere n-a avut nicio urmare în perimetrul culturii. Marriştii au fost alungaţi din domeniul lingvisticii (nu se ştie dacă au suferit sau nu şi represalii politice), iar în rest, lucrurile au rămas ca înainte.

9. Stalin despre economia sovietica

Ultima lucrare teoretică a lui Stalin a fost un articol publicat în revista de partid Bolşevik, în septembrie 1952, intitulat *Problemele economice ale socialismului în URSS* şi menit să J
constituie un document de bază pentru Congresul al XlX-lea, în curs de pregătire. Principalul argument teoretic din articol era că şi socialismul este supus „legilor obiective ale economiei”, de care trebuie ţinut seamă în planificare, şi care nu pot fi nesocotite arbitrar. În particular, în socialism acţiona legea valorii – enunţ care, probabil, voia să spună că în Uniunea Sovietică se foloseau bani şi că în conducerea economiei trebuia tinut cont de profitabilitate şi de echilibrul dintre venituri şi cheltuieli. Principiul „obiectivităţi! legilor economice în socialism” era o condamnare implicită a lui Nikolai Voznesenski, care, înainte de război, fusese şeful Comisiei de Stat a Planificării, iar după aceea, vicepremier şi membru al Biroului Politic. El a fost împuşcat ca trădător în 1950, iar cartea sa despre economia sovietică din timpul războiului cu Germania a fost retrasă din circulaţie. Cartea nega în mod implicit că socialismul este supus unor legi

economice, susţinând că în socialism toate procesele economice sunt subordonate puterii de planificare a statului. Stalin, însă, luând apărarea legii valorii, îi asigura pe cititori că, în timp ce capitalismul este guvernat de principiul profitului maxim, regula călăuzitoare a economiei socialiste este satisfacerea maximă a nevoilor umane. (Nu era clar cum anume, potrivit susţinerii lui Stalin, efectul benefic al socialismului putea fi o „lege obiectivă", independentă de voinţa autorităţilor planificatoare ale statului şi, în particular, cum putea opera această lege concomitent cu „legea valorii".) Articolul lui Stalin schiţa totodată un program de trecere a Uniunii Sovietice în faza comunistă, iar pentru aceasta erau necesare depăşirea opoziţiei dintre oraş şi sat şi dintre munca fizică şi cea intelectuală, ridicarea proprietăţii colective cooperatiste la statutul de proprietate naţională (adică, în fapt, transformarea gospodăriilor colective în gospodării de stat), creşterea producţiei şi ridicarea nivelului general de cultură.

Ideile lui Stalin despre societatea comunistă a viitorului erau o repetiţie a unor motive marxiste tradiţionale. Cât despre „legile obiective ale economiei", singurul mesaj practic care putea fi desprins din articol era, pesemne, că, în preocuparea lor pentru satisfacerea maximă a nevoilor populaţiei, responsabilii din economie nu trebuiau să piardă din vedere contabilitatea economică.

10. Caracteristici generale ale culturii sovietice din ultimii ani ai lui Stalin

Particularităţile vieţii culturale sovietice din această perioadă nu sau datorat exclusiv idiosincraziilor lui Stalin. Le-am putea rezuma spunând despre cultura de atunci din URSS că era o cultură de parvenit, fiecare componentă a ei exprimând aproape la perfecţiune mentalitatea, credinţele şi gusturile cuiva care pentru prima dată deţine puterea. Stalin însuşi întruchipa într-un grad înalt aceste particularităţi, dar ele erau caracteristice şi întregului aparat de guvernare, care, deşi redus la

sclavie, continua să-l sprijine şi să-i susţină autoritatea supremă.

După succesivele epurări şi exterminarea bolşevicilor din vechea gardă şi a intelectualităţii de dinainte de Revoluţie, clasa guvernantă sovietică era formată în principal din indivizi de origine muncitorească sau ţărănească, cu foarte puţină şcoală şi fără nicio pregătire culturală, avizi de privilegii şi plini de ură şi invidie faţă de intelectualii veritabili, „ereditari”. Trăsătura esenţială a parvenitului constă în nevoia sa permanentă de a se afişa, cultura sa fiind, în consecinţă, una de simulare şi de faţadă. Parvenitul nu are astâmpăr cât timp vede în jurul său reprezentanţi ai culturii intelectuale a fostelor clase privilegiate, pe care o urăşte pentru că este exclus din ea şi pe care, în consecinţă, o blamează ca fiind burgheză sau aristocrată. El este un naţionalist fanatic, care nutreşte ideea fixă că ţara sau mediul său de baştină sunt superioare tuturor celorlalte. Limba sa este, în ochii săi, „limba” *par excellence* (de regulă, nici nu cunoaşte vreo alta), iar el se străduieşte să se convingă pe sine şi pe toţi ceilalţi că precarele sale resurse culturale sunt fără egal în lume. Detestă tot ce are iz de avangardă, experiment cultural sau inovaţie creatoare. Trăieşte potrivit maximelor de „bun-simţ” şi se înfurie dacă cineva le pune la îndoială.

Aceste trăsături ale mentalităţii de parvenit sunt lesne de recunoscut în caracteristicile esenţiale ale culturii staliniste:

J naţionalismul ei, estetica „realismului socialist” şi chiar sistemul de putere însuşi. La parvenit, servilismul ţărănesc faţă de autoritate se combină cu dorinţa nestăvilită de a se împărtăşi din ea; odată ridicat la un anumit nivel în ierarhie, el se va ploconi faţă de superiori şi îi va trata cu dispreţ pe cei aflaţi mai jos de el. Stalin a fost idolul Rusiei parvenite, încarnarea visurilor ei de mărire. Statul parvenit e musai să aibă o piramidă a puterii şi un conducător idolatrizat, chiar dacă acesta îşi calcă în picioare subordonaţii.

După cum am văzut, naţionalismul cultural stalinist s-a dezvoltat treptat în anii antebelici, iar după

război a căpătat proporţii gigantice. În 1949, presa a lansat o campanie împotriva „cosmopolitismului”, viciu care nu era definit limpede, dar care în mod evident presupunea lipsa de patriotism şi proslăvirea Occidentului. Pe măsură ce campania evolua, se sugera din ce în ce mai clar identificarea cosmopolitului cu evreul. Când erau puşi la stâlpul infamiei inşi care anterior avuseseră nume evreieşti, acestea erau de obicei menţionate. „Patriotismul sovietic” devenise de nedeosebit de şovinismul rusesc şi ajunsese o manie oficială. Propaganda declara fără încetare că cele mai importante descoperiri şi invenţii tehnice fuseseră făcute de ruşi, iar a menţiona în acest context străini însemna a te face vinovat de cosmopolitism şi ploconire faţă de Occident. *Marea Enciclopedie Sovietica,* publicată începând din 1949, era neîntrecută în privinţa acestei megalomanii pe jumătate comice, pe jumătate macabre. Secţiunea istorică a articolului consacrat automobilului, de exemplu, începea prin a spune că „în 1751-1752 Leonti Şamşugenkov, ţăran din Novgorod, a construit un vehicul autopropulsat acţionat de doi oameni”. Cultura „burgheză”, adică occidentală, era întruna atacată ca focar al putrefacţiei şi decăderii. Iată, spre exemplu, un extras din articolul consacrat lui Bergson.

> Filosof burghez francez – idealist, reacţionar în politică şi filosofic. Filosofia intuiţionista a lui B., care minimalizează rolul raţiunii şi al ştiinţei, precum şi teoria sa mistică despre societate servesc drept bază politicilor imperialiste. Vederile sale constituie o imagine elocventă a putrefacţiei ideologici burgheze în epoca imperialismului, a crescândei agresivităţi a burgheziei în faţa contradicţiilor de clasă tot mai acute şi a spaimei ei de lupta de clasă tot mai intensă a proletariatului... În perioada incipientă a crizei generale a capitalismului şi a intensificării tuturor contradicţiilor acestuia, B. s-a manifestat ca un duşman turbat al materialismului, ateismului şi cunoaşterii ştiinţifice, ca un inamic al democraţiei şi al eliberării maselor muncitoare de asuprirea de clasă, mascându-şi filosofia cu ornamente pseudoştiinţifîcc... B. a căutat să prezinte drept o „nouă” justificare a idealismului concepţia misticilor antici şi a teologilor medievali, demult infirmate de ştiinţă, privind o pretinsă cunoaştere prin „viziune lăuntrică”... Materialismul dialectic infirmă teoria idealistă a intuiţiei prin faptul de necontestat că cunoaşterea lumii şi a realităţii nu se realizează prin pretinse mijloace suprasensibile, ci prin practica social-

istorică a omenirii... Intuiţionismul lui B. exprimă teama burgheziei imperialiste în faţa prăbuşirii iminente şi inevitabile a capitalismului, preocuparea de a eluda implicaţiile irefutabile ale cunoaşterii ştiinţifice a realităţii şi în special legile dezvoltării sociale, descoperite de ştiinţa marxistdeninistă... Ostil suveranităţii naţionale, B. a susţinut cosmopolitismul burghez, dominaţia lumii de către capitalism, religia şi morala burgheze. A favorizat dictatura cruntă a burgheziei şi metoda teroristă de oprimare a muncitorilor. Între Primul şi cel de Al Doilea Război Mondial, acest obscurantist militant a susţinut că războaiele imperialiste sunt „necesare” şi „benefice”...

Iată acum şi un fragment din articolul despre impresionism:

Tendinţă decadentă în arta burgheză din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. I. a fost rezultatul putrezirii incipiente a artei burgheze (vezi *Decadenţa)* şi al ruperii ei de tradiţiile naţionale progresiste. Adepţii i. au susţinut un program găunos, antipopular al „artei pentru artă”, repudiind zugrăvirea veridică, realistă a realităţii obiective şi pretinzând că artistul trebuie să-şi transpună pe pânză doar impresiile primare subiective... Atitudinea idealist-subiectivă a i. stă în legătură cu principiile tendinţelor reacţionare contemporane din filosofic – neokantianismul, machismul etc., care neagă obiectivitatea şi fiabilitatea cunoaşterii, rup percepţia de realitate şi raţiunea de impresii... Respingând criteriul adevărului obiectiv, indiferenţi fată de omenire, de fenomenele sociale şi de funcţiile sociale ale artei, adepţii i. au produs în mod inevitabil lucrări în care imaginea realităţii era dezintegrată, iar forma artistică mutilată...

Izolarea Uniunii Sovietice de cultura mondială era aproape totală. În afară de câteva lucrări propagandistice scrise de comunişti occidentali, cititorul sovietic era ţinut în ignoranţă totală cu privire la ceea ce producea Occidentul în materie de roman, poezie, dramaturgie, film, spre a nu mai vorbi de filosofic şi de ştiinţele sociale. Bogatele fonduri de pictură contemporană de la Muzeul Ermitaj din Leningrad erau ţinute sub cheie spre a nu-l corupe pe cetăţeanul de treabă. Filmele şi piesele de teatru sovietice îi demascau pe cărturarii aflaţi în slujba războiului şi imperialismului şi elogiau binefacerile inegalabile ale vieţii sovietice. „Realismul socialist” domnea triumfător, fireşte, nu în sensul zugrăvirii realităţii sovietice aşa cum era în fapt, căci asta ar fi însemnat naturalism frust şi un formalism *sui*

generis, ci în sensul educării oamenilor sovietici în spiritul dragostei faţă de ţară şi de Stalin. Arhitectura „realist-socialistă” a acelei perioade rămâne monumentul cel mai durabil al ideologiei staliniste. Aici, principiul călăuzitor era „primatul conţinutului asupra formei”, deşi nimeni n-ar fi fost în stare să explice în ce fel puteau fi deosebite acestea în cazul arhitecturii. Efectul era, în orice caz, construirea de faţade pompoase în stilul unui bizantinism exacerbat. într-o vreme când nu se construiau aproape deloc locuinţe, iar milioanele de oameni din oraşele mari şi mici trăiau în aglomeraţii promiscue, Moscova şi alte mari oraşe erau împodobite cu gigantice palate noi pline de false coloane şi ornamente factice, de dimensiuni corespunzătoare „măreţei epoci staliniste”. Era şi acesta un stil arhitectonic tipic de parvenit, care ar putea fi rezumat prin formula: „Frumos e ceea ce e gigantic”.

Piatra unghiulară a întregii ideologii era cultul Conducătorului, care, în această perioadă, îmbrăca forme groteşti şi monstruoase şi care, probabil, nu a fost depăşit nicicând în istorie, exceptând, mai târziu, cultul lui Mao Zedong. Poeme, romane şi filme ce-l proslăveau pe Stalin curgeau într-un torent neîntrerupt; tablouri şi monumente înfaţişându-l pe el decorau toate locurile publice. Scriitori, poeţi şi filosofi se întreceau în inventarea de noi forme de adoraţie ditirambică. Copiii din creşe şi grădiniţe exprimau din inimă mulţumiri lui Stalin pentru copilăria lor fericită. Toate formele de religiozitate populară erau resuscitate în chip distorsionat: icoane, procesiuni, rugăciuni rostite în cor, mărturisiri de păcate (sub numele de autocritică), cultul relicvelor. Marxismul a devenit astfel o parodie a religiei, dar una goală de conţinut. Iată, luat la întâmplare, un exordiu tipic dintr-o lucrare de fîlosofie de atunci:

> Tovarăşul Stalin, marele corifeu al ştiinţelor, face o expunere sistematică a fundamentelor materialismului dialectic şi istoric ca bază teoretică a
>
> comunismului, într-un studiu[3] de o inegalabilă profunzime, claritate şi vigoare. Lucrările teoretice ale tovarăşului Stalin au

fost admirabil caracterizate de către Comitetul Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice (Bolşevic) şi de către Consiliul de miniştri al URSS, într-o scrisoare adresată tovarăşului Stalin cu prilejul celei de a şaptezecea aniversări a zilei sale de naştere: „Mare călăuzitor al ştiinţei! Operele Tale clasice, care dezvoltă teoria marxism-leninismului în relaţie cu noua fază a imperialismului, a revoluţiei proletare şi a victoriei socialismului la noi în ţara, constituie o uriaşă izbânda a omenirii, o enciclopedie a marxismului revoluţionar. Din aceste opere, bărbaţii şi femeile sovietice şi reprezentanţii de frunte ai poporului muncitor din toate ţările sorb cunoaştere, încredere şi tărie în bătălia pentru victoria cauzei clasei muncitoare, aflând în ele răspunsuri la cele mai arzătoare probleme ale luptei contemporane pentru comunism.” Strălucita lucrare a tovarăşului Stalin *Materialism dialectic şi istoric* este un instrument puternic de cunoaştere şi prefacere revoluţionară a lumii şi o redutabilă armă ideologică împotriva duşmanilor materialismului şi a putredei ideologii şi culturi a lumii capitaliste condamnate la pieire inevitabilă. Ea constituie un nou stadiu, suprem, în dezvoltarea concepţiei marxist-leniniste despre lume... În această lucrare, tovarăşul Stalin expune cu neîntrecută claritate şi concizie trăsăturile de bază ale metodei dialectice marxiste şi relevă importanţa lor pentru înţelegerea dezvoltării legice a naturii şi societăţii. Cu aceeaşi profunzime, forţă, concizie şi hotărâre partinică, tovarăşul Stalin creionează în lucrarea sa trăsăturile fundamentale ale materialismului filosofic marxist... (V.M. Pozner, *1. V. Stalin despre trăsăturile de bază ale materialismului filosofic marxist,* 1950)

Stalin era elogiat şi în mod indirect, prin marii eroi ai istoriei ruse. Se făceau filme şi se scriau romane despre Petru cel Mare, Ivan cel Groaznic şi Aleksandr Nevski destinate proslăvirii sale. (Totuşi, filmul lui Eisenstein în care erau glorificaţi Ivan cel Groaznic şi, la ordinul expres al lui Stalin, poliţia lui secretă, *opricina*$_y$ nu a fost difuzat în timpul vieţii lui Stalin deoarece în el se arăta cum ţarul era nevoit, deşi călcându-şi pe inimă, să taie capetele celor mai învederaţi conspiratori, chiar dacă spectatorului i se dădea limpede de înţeles că aceştia erau nişte ticăloşi făţarnici care-şi meritau din plin pedeapsa, iar Ivan făcea doar minimul aşteptat de la un om de stat prudent.) Stalin, care era mic de statură, apărea în filme şi în piese de teatru ca un bărbat frumos, falnic, binişor mai înalt decât Lenin.

Structura ierarhică a birocraţiei sovietice era reflectată în faptul că, la scară redusă, cultul lui

Stalin îşi proiecta umbra şi asupra unor personalităţi de mai mică anvergură. În numeroase domenii ale vieţii, deşi nu în toate, exista câte un individ care era în mod oficial cunoscut drept „cel mai mare” pe linia lui. în afara cazurilor în care Stalin însuşi deţinea locul întâi – ca filosof, teoretician, om de stat, strateg, economist etc. –, se ştia, de pildă, cine este cel mai mare pictor, biolog sau clovn de circ. (În treacăt fie spus, circul a fost şi el reformat ideologic în 1949 printr-un articol din Pravda care înfiera formalismul burghez din acest domeniu. Existau, vezi bine, anumiţi actori care se complăceau în forme de umor cosmopolite, fără conţinut ideologic, şi care se mulţumeau să-i facă pe oameni să râdă fără a-i educa să lupte eficient împotriva duşmanului de clasă.)

în cursul acestei perioade, falsificarea istoriei şi presiunea asupra ştiinţelor istorice ajunseseră la culme. Istoricilor le revenea sarcina de a arăta că politica externă a Rusiei ţariste a fost în esenţă progresistă, în special cuceririle ei, care au adus altor popoare binefacerile civilizaţiei ruse. Ediţia a patra a operelor lui Lenin cuprindea anumite documente noi, dar suprima altele, inclusiv anumite remarci ale sale neconvenabil de categorice despre imposibilitatea construirii socialismului într-o singură ţară, şi o prefaţă a sa entuziastă la cartea lui John Reed, *Zece zile care au zguduit lumea.* Reed, care în zilele Revoluţiei din Octombrie s-a aflat în Petrograd, avusese multe de spus despre Lenin şi Troţki, dar pe Stalin nici nu-l menţionase, astfel că era o gafa impardonabilă din partea lui Lenin să recomande lumii cartea sa. Noua ediţie mai omitea, aproape în întregime, anumite documente şi însemnări istorice foarte valoroase, ai căror autori pieriseră în epurări. (Acestei metode de reeditare a trecutului nu i s-a pus capăt la moartea lui Stalin; peste doar câteva luni, când Beria a fost trimis la moarte de către noii conducători, abonaţii la *Marea Enciclopedie Sovietica* au găsit în următorul volum o notă în care li se spunea să detaşeze cu lama anumite pagini vechi şi să lipească în locul lor noile pagini care însoţeau nota. Deschizând cartea la locul indicat în notă, cititorul constata că era vorba de

articolul despre Beria; paginile de înlocuire nu erau însă despre Beria, ci cuprindeau doar nişte fotografii în plus ale Mării Bering.) Arhivele istorice, fără excepţie, se aflau în mâinile poliţiei, iar accesul la ele era strict reglementat, cum mai este şi astăzi. Aceasta s-a dovedit nu o dată o măsură înţeleaptă; de exemplu, o ziaristă a descoperit la un moment dat în nişte vechi arhive parohiale că mama lui Lenin avea ascendenţă evreiască şi chiar a avut naivitatea de a încerca să publice această informaţie în presa sovietică.

Această atmosferă a favorizat ivirea a tot felul de impostori ştiinţifici care-şi proclamau realizările într-un convenabil limbaj patriotic. Cel mai faimos a fost în această privinţă Lîsenko, dar au existat şi mulţi alţii. O biologă pe nume Olga Lepeşinskaia anunţa în 1950 că izbutise să producă celule vii din substanţe organice lipsite de viaţă, iar presa a aclamat aceasta ca pe o dovadă a superiorităţii ştiinţei sovietice asupra celei burgheze. Curând însă, toate experimentele ei s-au dovedit lipsite de valoare. După moartea lui Stalin, în Pravda a apărut un articol şi mai senzaţional, în care se spunea că la o fabrică din Saratov a fost construită o maşină care furniza mai multă energie decât consuma, infirmând astfel legea a doua a termodinamicii şi confirmând în acelaşi timp spusa lui Engels că energia dispersată în univers era în mod necesar concentrată undeva (în speţă, la fabrica din Saratov). La scurt timp însă, Pravda s-a văzut nevoită să publice o discretă retractare, semn că atmosfera intelectuală se schimbase deja.

Cuvântul scris şi vorbit reflecta atmosfera din epoca lui Stalin. Scopul discursurilor publice nu era să informeze, ci să instruiască şi să educe. Presa cuprindea doar relatări care proslăveau sistemul sovietic sau îi veştejeau pe imperialişti. Uniunea Sovietică era imuna nu numai la criminalitate, ci şi la dezastre naturale: ambele erau rezervate ţărilor imperialiste. Nu se publicau aproape niciun fel de statistici. Cititorii de gazete ajunseseră versaţi în extragerea informaţiei potrivit unui cod special care era cunoscut de toată lumea, deşi nu a fost niciodată

formulat explicit; de exemplu, ordinea în care erau nominalizaţi în diverse ocazii demnitarii partidului era un indiciu al poziţiei pe care aceştia o deţineau în acel moment în graţiile lui Stalin. La prima vedere, „Să luptăm împotriva cosmopolitismului şi naţionalismului" era totuna cu „Să luptăm împotriva naţionalismului şi cosmopolitismului", dar, de îndată ce cititorul sovietic a dat, după moartea lui Stalin, peste această din urmă formulare, el a înţeles că „linia s-a schimbat" şi că acum naţionalismul era duşmanul principal. Limbajul ideologiei sovietice era alcătuit din aluzii, şi nu din exprimări directe; cititorii editorialelor din Pravda ştiau că esenţialul din ele era cuprins în câte o singură propoziţie strecurată oarecum în treacăt în torentul de clişee. Nu conţinutul diverselor formulări particulare vehicula înţelesul, ci ordinea cuvintelor şi structura întregului text. Monotonia birocratică a limbajului, tonul impersonal şi insipid, precum şi vocabularul sărăcit au devenit canoane fixe ale culturii socialiste. Multe expresii stereotipe se repetau în mod automat, astfel că, după fiecare cuvânt, putea fi prezis următorul: „chipul bestial al imperialismului", „glorioasele înfăptuiri ale poporului sovietic", „prietenia de nezdruncinat dintre naţiunile socialiste", „nemuritoarele opere ale clasicilor marxism-leninismului"; nenumărate stereotipuri de acest fel au devenit hrana intelectuală a milioanelor de oameni sovietici.

Filosofia lui Stalin se potrivea de minune mentalităţii de parvenit birocratic atât prin formă, cât şi prin conţinut. Graţie expunerii sale, oricine putea deveni filosof într-o jumătate de oră, fiind nu doar în deplina posesie a adevărului, ci şi avizat despre toate ideile absurde şi aberante ale filosofilor burghezi. Kant, de pildă, a susţinut că nu putem cunoaşte nimic, dar poporul sovietic cunoştea o mulţime de lucruri, şi cu asta Kant era terminat. Hegel spunea că lumea se schimbă, dar el credea că lumea constă din idei; or, tot omul poate să vadă că ceea ce ne înconjoară nu sunt idei, ci lucruri. Machiştii spuneau că masa la care stau aşezat se află în capul meu, or, este cât se poate de evident ca

masa e într-un loc, iar capul meu în altul. Filosofia devenea astfel un teren familiar pentru orice funcţionăraş care avea satisfacţia de a şti că, prin repetarea unor truisme de bun- simţ, rezolva cât ai bate din palme toate problemele filosofice.

11. Statutul cognitiv al materialismului dialectic

Funcţia socială a „diamatului” şi „istmatului” (cum este desemnate prescurtat în URSS materialismul dialectic şi cel istoric) şi, în general, a marxism-leninismului sovietic este cea de ideologie folosită de către birocraţia guvernantă pentru a se autoglorifica şi a-şi justifica politicile, inclusiv pe cea de expansiune imperialistă. Toate principiile filosofice şi istorice din care constă marxism-leninismul culminează şi îsi află rostul final în câteva propoziţii simple. Socialismul, definit ca proprietate de stat asupra mijloacelor de producţie, este istoriceşte forma supremă a ordinii sociale şi exprimă interesele întregului popor muncitor; sistemul sovietic este, deci, întruchiparea progresului şi, ca atare, are în mod automat dreptate împotriva oricărui adversar. Filosofia şi teoria socială oficiale nu sunt decât retorica autoapologetică a clasei dominatoare sovietice.

Putem totuşi să facem momentan abstracţie de aspectul social şi sa privim materialismul dialectic în forma lui stalinistă ca pe un corp de enunţuri despre univers. Concentrându-ne asupra principalelor aspecte ale „diamatului” şi lăsând deoparte numeroasele remarci critice pe care le-am făcut deja în legătură cu vederile lui Marx, Engels şi Lenin, putem reţine următoarele constatări.

„Diamatul” constă din câteva tipuri de aserţiuni. Unele sunt truisme fără un conţinut specific marxist, pe când altele sunt dogme filosofice nedemonstrabile cu metode ştiinţifice. Altele sunt nonsensuri, în timp ce o a patra categorie este formată de propoziţii ce pot fi interpretate în moduri diferite şi care, în funcţie de interpretare, se subsumează uneia sau alteia dintre primele trei clase.

Printre truisme se numără „legi ale dialecticii”,

precum aceea că în univers toate se leagă într-un fel sau altul sau că totul se schimbă. Nimeni nu neagă aceste propoziţii, dar ele au foarte puţină valoare cognitivă sau ştiinţifică. Prima are, ce-i drept, o oarecare încărcătură filosofică în alte contexte, de pildă în metafizicile lui Leibniz sau Spinoza, dar în cadrul marxism- leninismului nu duce la niciun fel de consecinţe de însemnătate cognitivă sau practică. Oricine ştie că fenomenele se leagă între ele, dar problema analizei ştiinţifice nu este de a lua cunoştinţă de interconexiunea universală, căci acest lucru nu ne stă în putinţă, ci de a determina, de la caz la caz, care dintre conexiuni sunt importante şi care pot fi lăsate deoparte. Tot ce ne poate spune aici marxism-leninismul este că în lanţul fenomenelor există

întotdeauna o „verigă principală" care trebuie sesizată. Aceasta nu pare să însemne mai mult decât că, în practică, anumite conexiuni sunt importante în raport cu scopul urmărit, iar altele sunt mai puţin importante sau neglijabile. Dar aceasta este o platitudine fără nicio valoare cognitivă, deoarece din ea nu putem deriva nicio regulă pentru stabilirea ierarhiei de importanţă în fiecare caz particular. Acelaşi lucru este valabil şi pentru propoziţia că „totul se schimbă": valoare ştiinţifică posedă doar descrierile empirice ale unor schimbări particulare, determinarea naturii lor, a ritmului în care se petrec etc. Aforismul lui Heraclit a avut un tâlc filosofic pe vremea sa, dar, cu timpul, a intrat în categoria înţelepciunii comune, de bun-simţ.

Faptul că nişte truisme ca acestea erau prezentate drept descoperiri profunde, necunoscute din vreo altă sursă, îi facea pe adepţii marxism-leninismului să proclame că marxismul este confirmat de „ştiinţă". întrucât ştiinţele empirice şi istorice au îndeobşte de-a face cu faptul că ceva se schimbă sau că se află în legătură cu altceva, se poate liniştit prezuma că orice nouă descoperire va confirma adevărul „marxismului" astfel înţeles.

La categoria dogmelor nedemonstrabile, prima este chiar teza principală a materialismului. Nivelul analitic al filosofici marxiste este atât de jos, încât

această teză este rareori formulată clar, dar intenţia ei generală este uşor de sesizat. După cum am arătat deja, enunţul că „lumea este de natură materială” îşi pierde orice sens dacă materia este definită, în maniera lui Lenin, drept simplă „obiectivitate”, abstracţie făcând de orice proprietăţi fizice, sau, într-o altă formulare a lui Lenin, drept „existenţă independentă de conştiinţă”. Căci, lăsând deoparte faptul că noţiunea de „conştiinţă” este astfel inclusă în chiar noţiunea de materie, enunţul că „lumea este materială” înseamnă atunci doar că lumea este independentă de conştiinţă. Dar acest enunţ, dacă este aplicat la întregul univers, este în mod vădit fals – căci anumite fenomene, după cum admite şi marxism-leninismul, sunt dependente de conştiinţă – şi, oricum, nu susţine materialismul dat fiind că, de pildă, potrivit ideilor religioase, Dumnezeu, îngerii şi demonii sunt şi ei independenţi de conştiinţa umană. Dacă, pe de altă parte, definim materia prin proprietăţi fizice – întindere, impenetrabilitate etc. există temeiuri de a considera că unele dintre acestea s-ar putea să nu se aplice microobiectelor şi, atunci, ar exista o dovadă că acestea nu sunt „materiale”. În versiunile lui cele mai timpurii, materialismul postula că toate obiectele existente au aceleaşi proprietăţi ca acelea din viaţa de fiecare zi. Funciarmente, însă, teza sa era una negativă, anume că nu există nicio realitate esenţial diferita de cea nemijlocit perceptibilă şi că lumea nu a fost creată de o fiinţă raţionala. Aceasta era chiar formularea folosită de Engels: chestiunea crucială pentru materialism este dacă lumea a fost sau nu creată de Dumnezeu. E clar că nu se poate dovedi empiric nici că Dumnezeu a creat-o, nici că nu a creat-o şi niciun argument ştiinţific nu poate dovedi că Dumnezeu nu există. Raţionalismul respinge existenţa lui Dumnezeu nu în virtutea vreunei informaţii empirice, ci conform principiului economiei gândirii (contestat de Lenin). Această doctrină presupune că suntem îndreptăţiţi să acceptăm că ceva există numai dacă experienţa ne sileşte s-o facem. Dar această stipulaţie este ea însăşi controversabilă şi se sprijină pe anumite asumpţii care sunt departe de a fi

evidente. Fără a intra aici în toate articulaţiile problemei, să notăm doar că principiul materialismului, astfel reformulat, nu este un enunţ ştiinţific, ci unul dogmatic. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul „substanţei spirituale” şi al „imaterialităţii conştiinţei umane”. Oamenii au ştiut dintotdeauna că fenomenele de conştiinţă sunt afectate de procese fizice; de pildă, nu era nevoie de multă observaţie ştiinţifică pentru a descoperi că un om îşi poate pierde cunoştinţa dacă e lovit în cap, iar cercetările ulterioare asupra dependenţei spiritului de corp n-au adăugat nimic esenţial în acest punct. Cei care cred într-un substrat imaterial al conştiinţei nu susţin ca nu există nicio legătură între conştiinţă şi corp (daca o fac, aşa cum au facut-o Descartes, Leibniz sau Malebranche, atunci sunt nevoiţi să inventeze modalităţi complicate şi artificiale de explicare a faptelor de experienţă), ei asertează doar că procesele materiale, deşi pot să suspende funcţionarea spiritului uman, nu îl pot distruge, corpul fiind un mediu prin care conştiinţa funcţionează, dar nu o condiţie esenţială a funcţionării sale. Această aserţiune nu poate fi dovedită, dar nici infirmată pe cale empirică. Nu-i adevărat nici că, aşa cum susţin marxiştii, teoria evoluţiei ar fi infirmat argumentul în favoarea imaterialităţii sufletului. Dacă organismul uman a luat naştere prin mutaţii din forme de viaţă inferioare, de aici nu decurge logic că sufletul nu există. Dacă n-ar exista, atunci n-ar putea să existe nici ceva de felul unei teorii coerente care îmbină, pe de o parte, o concepţie modernă despre evoluţie, iar pe de alta, un substrat imaterial al conştiinţei sau chiar o viziune teleologică despre lume. Or, există mai multe asemenea teorii, de la Frohschammer, prin Bergson, până la Teilhard de Chardin, şi nu e deloc clar că ele cuprind vreo inconsistenţă. Filosofii creştini au găsit, de asemenea, diverse modalităţi de a imuniza dogma lor faţă de teoria evoluţiei, susceptibile în principiu de obiecţii, dar nicidecum autocontradictorii. Judecată după criteriile de validitate aplicate lucrărilor ştiinţifice, teza materialistă nu este, sub acest aspect, mai puţin

arbitrară decât opusul ei.

Printre aserţiunile „diamatului” categorisite de mine ca lipsite de sens se numără enunţul că impresiile senzoriale „reflectă” lucrurile în sensul că li se aseamănă, aşa cum a susţinut Lenin împotriva lui Plehanov. Nu e clar ce se poate înţelege prin aserţiunea că un proces ce are loc în celulele nervoase sau chiar şi conştientizarea „subiectivă” a acestui proces au o „asemănare” cu obiectele sau procesele din lumea exterioară care, potrivit respectivei teorii, sunt cauza acelor schimbări din celulele nervoase. Un alt enunţ lipsit de sens (niciodată omologat de Stalin, dar avansat de Plehanov şi, de regulă, reprodus în expunerile despre marxism) este acela că logica formală se „aplică” fenomenelor aflate în repaus, iar logica dialectică, celor în mişcare. Această absurditate, care nici nu merită discutată, este pur şi simplu rezultatul ignoranţei marxist-leniniştilor şi al neînţelegerii de către ei a caracterului logicii formale.

Alte aserţiuni, aşa cum spuneam mai sus, aparţin uneia sau alteia dintre primele trei categorii în funcţie de cum le interpretăm. Printre ele se numără „legea dialectică” privitoare la „contradicţii”. Dacă, aşa cum ne spun numeroase manuale sovietice, aceasta înseamnă că mişcarea şi schimbarea pot fi „explicate” prin „contradicţii interne”, atunci ea aparţine clasei enunţurilor lipsite de sens, deoarece „contradicţia” este o categorie logică care desemnează o relaţie între propoziţii şi este cu neputinţă de spus ce trebuie înţeles prin „fenomene contradictorii”. (Cu neputinţă, cel puţin, dintr-o perspectivă materialistă; în metafizica lui Hegel, Spinoza şi a altor câtorva filosofi care pun semnul egalităţii între conexiunile logice şi cele ontologice, ideea de contradicţii inerente Fiinţei nu este lipsită de sens.) Dacă însă interpretăm enunţul respectiv în sensul că realitatea trebuie aprehendată ca un sistem de tensiuni şi de tendinţe opuse, el se reduce la un truism fără niciun fel de consecinţe specifice pentru investigaţia ştiinţifică sau pentru acţiunea practică. Faptul că multe fenomene se afectează reciproc, că societăţile umane sunt dezbinate de

conflicte şi de interese
divergente[5], că actele oamenilor produc[7] adesea rezultate neintenţionate de ei, toate acestea sunt nişte locuri comune, iar a le ridica la rangul unei „metode dialectice” a cărei profunzime ar contrasta cu gândirea „metafizică” nu înseamnă decât un exemplu în plus de fanfaronadă tipic marxista, care prezintă nişte venerabile truisme drept monumentale descoperiri ştiinţifice revelate lumii de către Marx sau Lenin.

Aceleiaşi categorii îi aparţine şi aserţiunea, discutată într-una dintre paginile precedente ale prezentei lucrări, că adevărul este relativ. Dacă asta nu înseamnă mai mult decât a spune, aşa cum a facut-o Engels, că în istoria ştiinţei opinii împărtăşite la un moment dat sunt de multe ori nu abandonate total în urma cercetărilor ulterioare, ci recunoscute ca având doar o valabilitate limitată, nu sunt motive ca enunţul să fie tăgăduit, dar el nu are nimic specific marxist. Dacă însă el vrea să spună că „nu putem cunoaşte totul” sau că „o judecată poate fi corectă în anumite împrejurări, iar în altele, nu”, înseamnă că, din nou, se reduce la nişte străvechi truisme. Nu-ţi trebuie, bunăoară, inteligenţa lui Marx ca să descoperi că ploaia este bine-venită într-o perioadă de secetă, dar nu şi în una cu inundaţii. Aceasta, fireşte, nu înseamnă, aşa cum s-a spus adesea, că enunţul: „Ploaia este binevenită” ar fi adevărat sau fals în funcţie de circumstanţe, ci înseamnă doar că este ambiguu. Dacă el înseamnă: „Ploaia este bine-venită în orice circumstanţe”, atunci este evident fals; dacă înseamnă: „În unele circumstanţe”, atunci este evident adevărat. Dacă însă interpretăm principiul marxist al relativităţii adevărului în sensul că un enunţ, păstrându-şi înţelesul neschimbat, poate fi adevărat sau fals în funcţie de împrejurări, atunci el aparţine tot categoriei formulărilor lipsite de sens, presupunând că, împreună cu Lenin, acceptăm concepţia tradiţională despre ce anume este adevărul. Dacă, pe de altă parte, „judecată adevărată” înseamnă acelaşi lucru cu „judecata utilă partidului comunist”, atunci principiul relativităţii adevărului redevine iar un

evident loc comun.

Trebuie spus totuşi că întrebarea dacă termenul „adevăr” trebuie înţeles în sens genetic sau în sensul lui tradiţional nu a primit niciodată în istoria marxismului un răspuns clar. După cum am văzut, în scrierile lui Marx există puternice sugestii că adevărul trebuie înţeles ca însemnând „valabilitate” în raport cu nevoile umane. Lenin, însă, a fost cât se poate de explicit în afirmarea concepţiei tradiţionale că adevărul înseamnă „concordanţă cu realitatea”. El este urmat în această privinţă de majoritatea manualelor de „diamar”, dar există şi frecvente semne ale unei concepţii mai pragmatice şi politice, potrivit căreia adevărul este ceea ce „exprimă” progresul social, în care caz, firește, criteriul adevărului îl vor constitui sentinţele autorităţilor de partid. Confuzia este amplificată de faptul că limba rusă are două cuvinte pentru „adevăr”, *istina* şi *pravda,* primul exprimând îndeobşte ideea tradiţională a ceea ce *este,* pe când cel de-al doilea, cu conotaţii morale, sugerează „ceea ce e drept şi corect” sau „ceea ce trebuie să fie”. Această ambiguitate favorizează estomparea distincţiei dintre conceptul tradiţional de adevăr şi cel genetic.

Cât despre principiul „unităţii dintre teorie şi practică”, şi el poate fi înţeles în moduri diferite. Uneori, el este prezentat de-a dreptul ca o normă, însemnând, mai mult sau mai puţin, că trebuie gândit doar despre lucruri de oarecare utilitate practică; în acest caz, el nu intră în niciuna dintre categoriile menţionate mai sus, pentru că acestea nu sunt normative. Considerat ca un enunţ descriptiv, el poate însemna că oamenii ajung la reflecţie teoretică în urma unor nevoi practice, ceea ce e, vorbind în mare, adevărat, dar nu are nimic specific marxist. Iar dacă unitatea dintre teorie şi practică înseamnă că succesul practic constituie o confirmare a corectitudinii gândirii pe care se bazează acţiunile noastre, acesta e un criteriu al adevărului care este acceptabil până la un punct, doar că nu poate fi universal, deoarece, evident, în multe ramuri ale cunoaşterii şi stiintei nu există ceea ce se cheamă „verificare practică”. În sfârşit, principiul poate fi

înţeles şi în sensul specific marxian cum că gândirea este un „aspect” al conduitei şi devine „adevărată” prin conştientizarea acestui fapt. Însă sensul acesta, examinat în capitolele în care vorbesc despre Marx, Korsch şi Lukács, este practic absent din „diamatul” sovietic.

12. Rădăcinile şi semnificaţia stalinismului. Problema „noii clase”

Dezbaterea, în care s-au angajat atât comunişti, cât şi adversarii comunismului, privitoare la rădăcinile şi „necesitatea istorică” ale stalinismului a debutat curând după moartea lui Stalin şi continuă până şi în prezent. Nu putem intra aici în toate detaliile ei, dar vom consemna punctele principale.

Problema cauzelor stalinismului nu este aceeaşi cu problema inevitabilităţii lui, al cărei înţeles se cere în orice caz elucidat. Cine este de părere că fiecare detaliu al istoriei este determinat de evenimente care l-au precedat evident că n-ar avea de ce să-şi dea osteneala să analizeze antecedentele speciale ale stalinismului, ci ar trebui să accepte „necesitatea” lui ca pe un caz particular al respectivului principiu general. Acest principiu însă este un postulat metafizic pe care nu avem de ce să-l acceptăm. Din orice analiză a mersului Revoluţiei Ruse se poate vedea că rezultatul ei nu a stat nicidecum sub semnul vreunei necesităţi fatale. În cursul Războiului Civil au fost numeroase ocazii când soarta puterii bolşevice a atârnat de un fir de păr, martor fiind Lenin însuşi, şi deznodământul lui nu a fost determinat de vreo „lege a istoriei”. Este de presupus că dacă glonţul tras asupra lui Lenin în 1918 ar fi deviat cu doi-trei centimetri şi l-ar fi ucis, regimul bolşevic s-ar fi prăbuşit; la fel s-ar fi întâmplat şi dacă Lenin n-ar fi reuşit să-i convingă pe liderii partidului să accepte Tratatul de la Brest-Litovsk, şi am putea uşor cita şi alte cazuri de acest fel. Speculaţiile despre ce s-ar fi întâmplat în astfel de ipoteze nu mai prezintă astăzi nicio importanţă şi sunt în mod inevitabil neconcludente. Punctele de cotitură din evoluţia Rusiei

*

sovietice – Comunismul de Război, NEP, colectivizarea, epurările – nu s-au datorat unor „legi istorice”, ci au fost voite în mod conştient de către conducători şi nu există motive să credem că era „necesar” ca ele să se întâmple sau că acei conducători nu puteau să decidă altfel.

Singura formă inteligibilă sub care poate fi pusă în acest caz problema necesităţii istorice este următoarea: există temeiuri raţionale de a crede că sistemul sovietic, ale cărui trăsături distinctive au fost naţionalizarea mijloacelor de producţie şi monopolizarea puterii de către partidul bolşevic, ar fi putut să se menţină prin mijloace esenţialmente diferite de cele folosite şi perpetuate de sistemul de guvernare stalinist? Se poate argumenta rezonabil în favoarea unui răspuns afirmativ la această întrebare.

Bolşevicii au cucerit puterea în Rusia pe temeiul unui program de pace şi de împroprietărire a ţăranilor, două sloganuri nicidecum specific socialiste, cu atât mai puţin marxiste, iar sprijinul pe care l-au primit a fost în principal unul acordat acestui program. Obiectivul lor era însă revoluţia mondială şi, când acesta s-a dovedit irealizabil, obiectivul a devenit construirea socialismului în Rusia pe baza autorităţii partidului unic. După devastatorul Război Civil, n-au mai existat forţe sociale active altele decât partidul care să fie capabile de vreo iniţiativă, în schimb exista în acel moment tradiţia statornicită a unui aparat politic, militar şi poliţienesc răspunzător pentru toată viaţa societăţii şi îndeosebi pentru producţie şi repartiţie. NEP a fost un compromis între ideologie şi realitate, izvorât din recunoaşterea faptului că statul nu putea înfăptui regenerarea economică a Rusiei, că încercările de reglementare a întregii economii prin constrângere au fost un eşec catastrofal şi că ajutorul nu putea veni decât de la acţiunea „spontană” a pieţei. Compromisul economic nu era menit să implice niciun fel de concesii politice, ci să menţină intact monopolul puterii. Ţărănimea nu era încă socializată, dar singura forţă capabilă de iniţiativă era birocraţia de stat: această clasă a fost bastionul

„socialismului”, iar viitoarea dezvoltare a sistemului a reflectat interesele ei şi nevoia ei de expansiune. Curmarea NEP şi impunerea cu forţa a colectivizării n-au fost nicidecum parte componentă a vreunui plan al istoriei, ci au fost dictate de sistem şi de interesele singurului element activ al acestuia; continuarea NEP ar fi însemnat ca statul şi birocraţia să ajungă la discreţia ţăranilor, iar politica economică, inclusiv exportul, importul şi investiţiile din industrie, să fie subordonată cerinţelor acestora. Nu ştim, fireşte, ce s-ar fi întâmplat dacă, în loc de colectivizare, statul ar fi optat pentru alternativa revenirii la deplina libertate a schimbului şi la economia de piaţă. Temerile lui Troţki şi ale „stângiştilor” că aceasta ar fi generat forţe politice dornice să răstoarne puterea bolşevică n-au fost nicidecum lipsite de temei. În orice caz, poziţia birocraţiei, în loc să se consolideze, ar fi devenit mai şubredă şi sunt motive de a crede că edificarea unui
stat militar[3] şi industrial[3] puternic s-ar fi amânat pentru cine ştie cât timp. Socializarea economiei, chiar şi cu costuri enorme pentru populaţie, era în interesul birocraţiei şi în „logica” sistemului. Stalin, ca întruchipare a clasei conducătoare şi a
statului devenit aproape independent de societate, a săvârşit acte cum au mai avut loc de cel puţin două ori în istoria Rusiei: a creat o nouă castă birocratică, independentă de diviziunile organice ale societăţii, şi a eliberat-o de orice subordonare faţă de poporul ca întreg, de clasa muncitoare, iar în cele din urmă, şi de ideologia moştenită a partidului. Această castă a nimicit curând toate elementele „occidentalizante” din mişcarea bolşevică şi a făcut uz de frazeologia marxistă ca de un mijloc de restaurare şi extindere a Imperiului Rus. Sistemul sovietic a purtat un necontenit război împotriva propriului popor nu pentru că acesta ar fi opus o mare rezistenţă, ci în principal pentru că clasa conducătoare, spre a-şi păstra poziţia, avea nevoie de o stare de război şi agresiune. Permanenta primejduire a statului de către duşmani care pândesc orice slăbiciune cât de mică, de către agenţi străini, conspiratori, sabotori şi alte gogoriţe constituie un mijloc de justificare a

monopolului birocratic al puterii; starea de război aduce prejudicii şi grupului conducător, dar asta face parte din preţul guvernării.

Am vorbit deja despre raţiunile pentru care marxismul a fost o ideologie potrivită pentru acest sistem, care era, fără îndoială, un fenomen nou în istorie, în ciuda tuturor tradiţiilor ruse şi bizantine pe care le invocă adesea istoricii şi criticii comunismului, precum gradul înalt de autonomie a statului faţă de societatea civilă, trăsăturile morale şi mentale ale n^iwm^-ului etc. Stalinismul a luat fiinţă ca o continuare a leninismului, o formă convenabil ajustată a marxismului, bazată pe tradiţia rusă. Importanţa moştenirii ruse şi bizantine a fost relevată de autori ca Berdiaev, Kucharzewski, Arnold Toynbee, Richard Pipes, Tibor Szamuely şi Gustav Wetter.

De aici nu decurge că orice încercare de socializare a mijloacelor de producţie trebuie neapărat să se soldeze cu o societate totalitară, adică cu una în care toate formele organizatorice sunt impuse de stat, iar indivizii sunt trataţi ca şi cum ar fi proprietate a statului. Este adevărat, totuşi, că naţionalizarea tuturor mijloacelor de producţie şi totala subordonare a vieţii economice planificării de star (indiferent cât de eficientă sau ineficientă ar fi aceasta) echivalează practic cu o societate totalitară. Dacă sistemul are la bază stabilirea de către autoritatea centrală a tuturor obiectivelor şi formelor economiei şi dacă economia, inclusiv forţa de muncă, este supusă planificării globale de către acea autoritate, birocraţia devine inevitabil singura forţă socială activă şi dobândeşte controlul exclusiv şi asupra altor aspecte ale vieţii. S-au făcut multe încercări de a găsi mijloace de socializare a proprietăţii fără naţionalizarea acesteia, adică lăsând iniţiativa economică în mâinile producătorilor. Ideea a fost aplicată parţial în Iugoslavia, dar până acum rezultatele sunt prea firave şi ambigue pentru a ne face o imagine clară despre rezultat. Lucrul esenţial este însă că mereu sunt în joc două principii care se îngrădesc reciproc: cu cât se lasă mai multă

iniţiativă în mâinile unităţilor de producţie individuale socializate şi cu cât acestea se bucură de o mai mare independenţă, cu atât va fi mai mare rolul legilor de piaţă „spontane”, al competiţiei şi al mobilului reprezentat de profit. O formă de proprietate socială care ar lăsa deplină autonomie unităţilor de producţie ar constitui o întoarcere la capitalismul neîngrădit, singura deosebire fiind că patronii de întreprinderi individuali ar fi înlocuiţi de patroni colectivi, adică de cooperative de producţie. Cu cât există mai multe elemente de planificare, cu atât sunt mai limitate funcţiile şi competenţa colectivelor de producători. Ideea planificării economice a fost însă acceptată, deşi în grade diferite, în toate societăţile industriale dezvoltate, iar creşterea planificării şi a intervenţiei statului a însemnat sporirea birocraţiei. Problema nu este de a elimina birocraţia, ceea ce ar echivala cu distrugerea civilizaţiei industriale moderne, ci de a face ca activitatea ei să fie controlată cu ajutorul unor organisme reprezentative.

Cât priveşte intenţiile lui Marx, în ciuda tuturor rezervelor care pot fi spicuite din scrierile sale, nu există nicio îndoială că, în viziunea sa, societatea socialistă urma să fie una de perfectă unitate, în care conflictele de interese urmau să dispară odată cu eliminarea bazei economice pe care o reprezenta proprietatea privată. Această societate, credea el, nu va avea nevoie de instituţii burgheze cum sunt organismele politice reprezentative (care, inevitabil, generează birocraţii înstrăinate de populaţie) şi norme juridice care să asigure libertăţile civile. Despotismul sovietic a fost o încercare de a aplica această doctrină, aliată cu credinţa că unitatea socială poate fi generată prin mijloace instituţionale.

Ar fi absurd să spunem că marxismul era predestinat să devină ideologia apologetică a birocraţiei ruse. Cu toate acestea, el cuprindea anumite elemente esenţiale – nicidecum accidentale sau secundare – care l-au făcut adaptabil acestui scop. în cartea sa, *Va supravieţui Uniunea Sovietică până în 1984?,* istoricul sovietic Andrei Amalrik, care a fost persecutat şi întemniţat din pricina vederilor

lui disidente, compară funcţia marxismului în Rusia cu cea a creştinismului în Imperiul Roman. Aşa cum adoptarea creştinismului a întărit sistemul imperial şi i-a prelungit viaţa, dar nu l-a putut salva de la distrugerea finală, la fel asimilarea ideologiei marxiste a prezervat o vreme Imperiul Rus, dar nu poate împiedica disoluţia lui inevitabilă. Teoria lui Amalrik poate fi acceptată în măsura în care nu sugerează că acesta ar fi fost din capul locului rostul marxismului sau că acesta a fost scopul conştient al revoluţionarilor ruşi. Gratie unui concurs de împrejurări neobişnuit, puterea a fost acaparată în Rusia de un partid care profesa doctrina marxistă. Pentru a se menţine la putere, acest partid s-a văzut nevoit să revoce toate promisiunile cuprinse în acea ideologie, care fuseseră, fără îndoială, sincere în gura primilor săi conducători. Rezultatul a fost crearea unei noi caste birocratice învestite cu monopolul puterii de stat şi care era din fire devotată tradiţiei imperialismului rus. Marxismul a devenit prerogativa acestei caste şi un instrument eficace de continuare a politicilor imperialiste.

În legătură cu aceasta, mulţi autori au discutat problema „noii clase”, întrebându-se dacă termenul de „clasă” este o desemnare potrivită pentru grupurile conducătoare ale URSS şi ale celorlalte state socialiste. Discuţia a devenit deosebit de animată odată cu publicarea în 1957 a cărţii lui Milovan Djilas, *Noua clasă:,* ea are însă o istorie mult mai lungă şi în privinţa unor aspecte ale ei am făcut referiri în capitolele precedente. De exemplu, criticii anarhişti ai lui Marx, în special Bakunin, au susţinut că o încercare de a organiza societatea pe baza ideilor sale va da naştere inevitabil la noi clase privilegiate; proletarii care aveau să ia locul cârmuitorilor existenţi aveau să-şi trădeze propria clasă şi să creeze un sistem de privilegii pe care le vor apăra cu aceeaşi îndârjire ca predecesorii lor. O astfel de evoluţie, susţinea Bakunin, este inevitabilă, deoarece marxismul preconiza existenţa în continuare a statului. Waclaw Machajski, un anarhist polonez care a scris cu precădere în limba rusă, a tras ample consecinţe dintr-o versiune modificată a

acestei idei. El a argumentat că ideea de socialism a lui Marx exprima în mod specific interesele unor intelectuali care sperau să dobândească o poziţie privilegiată politic cu ajutorul privilegiului social moştenit al cunoaşterii, pe care îl posedau deja. Câtă vreme inteligheńţia avea posibilitatea de a oferi propriilor odrasle oportunităţi avantajoase de dobândire a cunoaşterii, nu putea fi vorba de egalitate, care era esenţa socialismului. Clasa muncitoare, care, în cadrul ordinii existente, se afla la discreţia intelectualilor, îşi putea atinge scopurile numai privându-i pe aceştia de principalul lor capital, care era educaţia. Acest argument, care amintea într-o anumită măsură de sindicalismul lui Sorel, era bazat pe faptul cât se poate de evident că în orice societate unde există atât inegalitate de venituri, cât şi o strânsă corelaţie între educaţie şi statusul social, copiii claselor educate au sanse mai mari decât alţii să urce în ierarhia socială. Această
[1>]
inegalitate ereditară nu putea fî înlăturată decât rupând continuitatea culturii şi despărţindu-i pe copii de părinţi spre a le da o educaţie pe deplin uniformă. Utopia lui Machajski ar fi sacrificat, aşadar, pe altarul egalităţii atât familia, cât şi civilizaţia. Au existat şi grupuri anarhiste ruse care detestau educaţia ca sursă de privilegii. Machajski a avut discipoli în Rusia şi, timp de câţiva ani după Revoluţia din Octombrie, lupta împotriva vederilor sale a fost o temă propagandistică recurentă; nu întâmplător, aceşti discipoli aveau legături cu „devierea sindicalistă” şi cu activităţile „opoziţiei muncitoreşti”.

Problema apariţiei unei noi clase în condiţiile socialismului a fost abordată, însă, şi dintr-o altă perspectivă. Unii, precum Plehanov, au susţinut că încercarea de a construi socialismul înainte de a se fi copt condiţiile pentru el nu putea duce decât la o nouă formă de despotism. Alţii, ca Edward Abramowski, au preconizat necesitatea prealabilă a transformării morale a societăţii. Ei susţineau că în condiţiile unui sistem de proprietate naţionalizată era inevitabil să reapară lupta pentru privilegii dacă comunismul prelua o societate moralmente

nereformată şi încă impregnată de nevoi şi ambiţii inculcate de vechea orânduire. După cum scrisese Abramowski în 1897, comunismul, în asemenea condiţii, nu putea duce decât la o nouă structură de clasă, în care vechile împărţiri aveau să fie înlocuite de antagonismul dintre societate şi o birocraţie privilegiată care se putea menţine doar printr-o formă extremă de despotism şi regim poliţienesc.

Critici ai Revoluţiei din Octombrie au atras de la bun început atenţia că în Rusia se înfiripa un nou sistem de privilegii, inegalitate şi despotism; termenul de „nouă clasă” a fost folosit de Kautsky încă din 1919. Când Troţki, aflat în exil, şi-a dezvoltat critica sa la adresa regimului stalinist, el a ţinut să accentueze, cum aveau să facă mai apoi toţi troţkiştii ortodocşi, că nu era vorba de o „nouă clasă”, ci doar de o birocraţie parazitară. El a continuat să acorde o mare importanţă acestei distincţii chiar şi după ce a ajuns la concluzia că acel regim nu putea fi răsturnat fără o revoluţie. Baza economică a socialismului, adică proprietatea publică asupra mijloacelor de producţie, nu era, spunea el, afectată de degenerarea birocratică, prin urmare, nu era nevoie de o revoluţie socială, care deja avusese loc, ci doar de una politică, prin care să fie răsturnat aparatul de guvernare existent.

Troţki, discipolii săi ortodocşi şi alţi critici comunişti ai stalinismului au negat existenţa unei „noi clase” pe temeiul că privilegiile birocraţiei sovietice nu se transmiteau automat de la o generaţie la alta şi că birocraţii nu deţineau cu titlu personal mijloacele de producţie, ci doar exercitau un control colectiv asupra lor. Dar, în felul acesta, discuţia degenerează într-o ceartă de „cuvinte”. Dacă termenul „clasă” este definit în aşa fel încât despre o clasă dominantă şi exploatatoare nu se poate vorbi decât atunci când fiecare dintre membrii ei deţine un titlu de

proprietate legal şi transmisibil prin moştenire[1] asupra anumitor resurse productive ale societăţii, atunci, firește, birocraţia sovietică nu este o clasă. Nu se vede însă de ce terenul trebuie restricţionat în acest fel. Marx însusi nu-i dădea un asemenea înţeles

restrâns. Birocraţia sovietică dispunea în mod colectiv de toate resursele productive ale statului, deşi faptul acesta nu era consfinţit prin vreun document juridic, ci era, pur şi simplu, o consecinţă de bază a sistemului. Controlul asupra mijloacelor de producţie nu diferă în esenţă cu nimic de proprietate dacă deţinătorul lui colectiv este inamovibil în cadrul sistemului existent şi nu poate fi legalmente contestat de vreun rival. Proprietarul fiind colectiv, nu există moştenire individuală şi nimeni nu poate transmite copiilor săi o anume poziţie în ierarhia politică. în practică însă, după cum s-a arătat adesea, în URSS privilegiul se moşteneşte sistematic. Copiii grupului aflat la cârmă sunt evident privilegiaţi din punctul de vedere al oportunităţilor în viaţă şi al accesului la bunurile şi avantajele rare de diverse feluri, iar grupul însuşi este cât se poate de conştient de poziţia sa superioară. Monopolul politic şi controlul exclusiv asupra mijloacelor de producţie se susţin reciproc şi n-ar putea să existe unul fără celălalt. Veniturile mari ale grupului conducător sunt o consecinţă firească a rolului său exploatator, dar nu sunt totuna cu exploatarea însăşi, care constă în a dispune liber, fără niciun control de către populaţie, de toată masa plusvalorii create de acea populaţie. Cetăţenii nu se pot pronunţa în niciun fel cu privire la proporţia în care se împart resursele între investiţii şi consum ori cu privire la destinaţia care se dă bunurilor produse. Din acest punct de vedere, împărţirea în clase din societatea sovietică este mult mai rigidă şi mai insensibilă la presiunea socială decât orice sistem de proprietate capitalist dat fiind că în Rusia nu există nicio modalitate în care diferitele segmente ale societăţii să-şi poată exprima sau urmări interesele prin organisme administrative şi legislative. Poziţia indivizilor în ierarhie depinde, ce-i drept, de voinţa şi capriciile superiorilor sau, în anii stalinismului înfloritor, de bunul-plac al unui unic despot. Sub acest aspect, poziţia lor nu este pe deplin asigurată: situaţia se aseamănă mai mult unui despotism oriental, unde personajele sus-puse erau în aceeaşi măsură la discreţia tiranului şi puteau fi destituite şi executate de la o zi la alta. Nu se vede

totuşi de ce această stare de lucruri ar trebui să-l împiedice pe observator de a vorbi despre o „clasă”, cu atât mai puţin de ce ca trebuie considerată tipic „socialistă” şi o dovadă a imensei superiorităţi a socialismului în comparaţie cu „democraţia burgheză”, aşa cum pretind discipolii lui Troţki. Djilas, în cartea sa, a înşirat evantaiul de privilegii de care se bucură clasa conducătoare socialistă, subliniind că monopolul puterii constituia baza acestor privilegii şi nu era o consecinţă a lor.

Cu precizările de mai sus, nu există motive ca birocraţia socialistă să nu fie numită o „clasă exploatatoare”. De altfel, această caracterizare este utilizată din ce în ce mai frecvent, iar distincţiile Iui Trotki sunt considerate din ce în ce mai artificiale.

După ruptura sa de Troţki, James Burnham a scris în 1940 celebra sa carte, *Revoluţia managerială,* argumentând, că formarea unei noi clase în Rusia nu a fost decât un caz particular al unui proces universal care avea loc şi urma să continue în toate societăţile industriale. În opinia sa, capitalismul cunoştea aceeaşi evoluţie: drepturile de proprietate formale contau din ce în ce mai puţin, puterea trecând treptat în mâinile celor care controlau efectiv producţia, adică ale clasei manageriale. Aceasta era o urmare inevitabilă a naturii industriei moderne. Noua elită nu era altceva decât forma actuală a împărţirii societăţii în clase, iar împărţirea în clase, privilegiile şi inegalitatea erau fenomene fireşti ale vieţii sociale. De-a lungul întregii istorii, masele au fost folosite, sub diferite stindarde ideologice, pentru răsturnarea claselor privilegiate din momentul respectiv; rezultatul a fost, însă, de fiecare dată, doar înlocuirea acestora cu noi stăpâni, care numaidecât purcedeau la asuprirea societăţii în moduri nu mai puţin eficace decât o făcuseră predecesorii lor. Despotismul noii clase din Rusia nu făcea excepţie, ci era o ilustrare a acestei legi universale.

Indiferent de cât de îndreptăţită este teza lui Burnham că orice viaţă socială presupune o formă sau alta de despotism, remarcile sale sunt departe de a constitui o caracterizare adecvată a realităţii

sovietice. Conducătorii Rusiei postrevoluţionare n-au fost şi nu sunt manageri industriali, ci o birocraţie politică. Managerii industriali reprezintă un sector important al societăţii, iar grupuri ale lor pot fi suficient de puternice pentru a afecta deciziile prin autoritatea superioară pe care o posedă, îndeosebi în propriile lor domenii. Deciziile-cheie, însă, inclusiv cele privitoare la investiţiile din industrie, importuri, exporturi, au caracter politic şi sunt luate de către oligarhia politică. Este cu totul neplauzibilă sugestia că Revoluţia din Octombrie ar fî un caz particular de transfer al puterii către manageri ca urmare a progreselor din tehnologie şi din organizarea muncii.

Clasa exploatatoare sovietică este o formaţiune nouă, care, în anumite privinţe, seamănă cu birocraţia din despoţiile orientale, în alte privinţe cu clasa baronilor feudali, iar în altele, iarăşi, cu colonizatorii capitalişti din ţările înapoiate. Poziţia ei este determinată de concentrarea absolută a puterii politice, economice şi militare în proporţii necunoscute până atunci în Europa şi de necesitatea unei ideologii care să legitimeze această putere. Privilegiile de care se bucură membrii ei în sfera consumului sunt o consecinţă firească a rolului ei în societate.

Marxismul este aura charismatică[5] în care ea se îmbracă pentru a-şi justifica dominaţia.

13. Marxismul european în ultima fază a stalinismului

Istoria marxismului în ţările intrate sub control sovietic ca urmare a războiului poate fi împărţită cu aproximaţie în patru etape. În prima etapă, cuprinsă între anii 1945 şi 1949, „democraţiile populare” mai păstrau elemente de pluralism politic şi cultural care au fost treptat înăbuşite de presiunea sovietică. A doua etapă, între 1949 şi 1954, este martora unei *Gleichschaltung* aproape totale a „lagărului socialist” pe planul politicii şi ideologiei şi a stalinizării accentuate a tuturor aspectelor culturii. În cea de a treia etapă, care începe în 1955, elementul cel mai caracteristic pentru istoria marxismului îl constituie

apariţia a diferite tendinţe „revizioniste”, antistaliniste, în principal în Polonia şi Ungaria, dar, ulterior, şi în Cehoslovacia, iar într-o oarecare măsură şi în Germania de Est. Această perioadă a luat în mod efectiv sfârşit pe la 1968, când, cel puţin în majoritatea ţărilor din blocul comunist, marxismul a îmbrăcat o formă pietrificată şi sterilă, rămânând totodată ideologia oficială a partidului de guvernământ.

„Stalinizarea” şi „destalinizarea” Europei de Est au avut loc în moduri diferite de la ţară la ţară, în funcţie de diverse împrejurări, în primul rând, unele dintre aceste ţări – Polonia, Cehoslovacia, Iugoslavia – s-au aflat în timpul războiului de partea Aliaţilor, pe când altele au fost oficial legate de Axă. În al doilea rând, Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria, care, istoric, au aparţinut creştinătăţii occidentale, aveau tradiţii culturale diferite de cele ale României, Bulgariei şi Serbiei. în al treilea rând, Germania de Est, Polonia şi Cehoslovacia aveau o tradiţie de studii filosofice serioase datând încă din Evul Mediu, ceea ce nu era cazul în alte ţări din bloc. În sfârşit, în anumite ţări existase în timpul războiului o mişcare clandestină şi de gherilă activă, pe când în altele, aflate şi ele sub ocupaţia germană, rezistenţa a fost firavă şi nu a îmbrăcat forma luptei armate. Din prima categorie faceau parte Polonia şi Iugoslavia, cu deosebirea importantă că în Iugoslavia comuniştii au fost cei mai activi luptători, pe când în Polonia ei au constituit o mică fracţiune din ansamblul mişcării de rezistentă, a cărei coloană vertebrală au constituit-o forţele devotate guvernului polonez de la Londra. Toate aceste deosebiri au avut repercusiuni importante asupra evenimentelor postbelice din Europa de Est şi asupra evoluţiei marxismului în respectivele ţări; ele au afectat viteza şi profunzimea invaziei ideologice şi modul în care mai târziu a fost repudiat stalinismul. Singura ţară a cărei eliberare de cotropitorul german s-a datorat propriilor ei forţe controlate de comunişti a fost Iugoslavia şi numai acolo comuniştii au exercitat singuri puterea începând încă din 1945. În celelalte ţări – Polonia, Germania de Est, Cehoslovacia, România şi Ungaria –, partidelor

social-democrate sau ţărăneşti li s-a îngăduit să activeze în primii ani de după război.

E perfect posibil ca în multe dintre ţările est-europene liderii comunişti să fi crezut iniţial că ţările lor vor fi nişte state independente care-şi vor construi instituţii socialiste în alianţă cu Rusia, dar nu sub controlul ei direct. Astfel de iluzii n-au avut însă viaţă lungă. în primii doi ani postbelici, relaţiile internaţionale au fost marcate de vestigii ale alianţei din timpul războiului; partidele comuniste au păstrat un simulacru de fidelitate faţă de înţelegerile de la lalta şi Potsdam, care prevedeau pentru Europa de Est instituţii democratice, guverne pluripartide şi alegeri libere. începutul Războiului Rece, însă, a pus capăt oricăror speranţe că această regiune s-ar putea dezvolta în mod independent de Uniunea Sovietică. În 1946-1948, partidele necomuniste au fost desfiinţare sau „unite" fortat cu comunişti, primii care au cunoscut această soartă fiind social-democraţii est- germani. încă de la început, când mai existau încă elemente genuine ale unei guvernări de coaliţie, comuniştii au acaparat poziţiile-cheie ale puterii, în special poliţia şi armata. Omniprezenţii „consilieri" sovietici aveau ultimul cuvânt în problemele-cheie ale guvernării şi ei au organizat în mod direct cele mai sălbatice şi flagrante forme de represiune. în 1949, după desfiinţarea programată a partidelor necomuniste, după alegeri marcate de fraude şi violenţe şi după lovitura de stat din Cehoslovacia, comuniştii est-europeni, sub controlul strict al lui Stalin, se bucurau de o putere aproape exclusivă. Dar, tocmai pe când stalinismul se întrona astfel în ţările satelizate, el s-a confruntat cu prima sa înfrângere sub forma schismei iugoslave.

Unul dintre instrumentele folosite de Stalin pentru a-şi asigura obedienţa partidelor comuniste de guvernământ din Europa de Est şi a comuniştilor de aiurea a fost o versiune atenuată a Cominternului purtând numele de „Birou Informativ Comunist", pe scurt, „Cominform". Creat în septembrie 1947 (Cominternul fusese dizolvat în 1943), acest organism cuprindea reprezentanţii tuturor partidelor comuniste din Europa de Est, cu excepţia celor din

Albania şi din Germania răsăriteană – adică partidele sovietic, polonez, cehoslovac, ungar, român, bulgar şi iugoslav –, precum şi pe comuniştii francezi şi italieni. Orchestratorul său, sub Stalin, a fost Jdanov, el fiind cel la ale cărui ordine iugoslavii i-au atacat pe comuniştii francezi şi italieni pentru faptul că n-au acaparat puterea în ţările lor în conjunctura prielnică din 1944-1945. (Conduita lor de atunci fusese, de fapt, dictată de Stalin, dar, cu toate acestea, ei şi-au făcut autocritica de rigoare.) Funcţia Cominformului era de a transmite comuniştilor din întreaga lume directivele politice sovietice deghizate sub forma de rezoluţii unanime ale principalelor partide componente. Existau, într-adevăr, semne că unele partide est-europene se considerau îndrituite să acţioneze ca nişte guverne suverane: Cehoslovacia şi Polonia au manifestat un interes imprudent faţă de Planul Marshall, iar Bulgaria şi Iugoslavia avansau planul unei federaţii balcanice. Toate aceste manifestări de independenţă au fost prompt curmate, iar partidele în cauză au fost chemate la ordine. într-un moment în care cel puţin posibilitatea unui al treilea război mondial nu era cu totul exclusă, comuniştilor din afara Uniunii Sovietice trebuia să li se vâre în cap încă o dată că exista o singură autoritate care stabilea linia politică „justă” şi că şi cea mai mică abatere de la ordinele acestei autorităţi ar avea

J

consecinţe dezagreabile.

La prima întrunire a Cominformului, Jdanov a caracterizat împărţirea lumii în două blocuri politice drept factorul-cheie al situaţiei internaţionale. Cominformul a lansat, de asemenea, o revistă internaţională, dominată, firește, de partidul comunist sovietic, cu rol de vehicul pentru directivele propagandistice ale acestuia. Editarea acestei reviste a constituit, de fapt, principala activitate a Cominformului; acesta a mai avut doar încă două întruniri, în iunie 1948 şi noiembrie 1949, ambele având ca scop condamnarea comuniştilor iugoslavi. Fricţiunile dintre partidele sovietic şi iugoslav au început în primăvara anului 1948; cauza lor nemijlocită a constituit-o supărarea lui Tito şi a

colegilor săi pentru amestecul brutal şi arogant al „consilierilor” sovietici în afacerile interne ale Iugoslaviei, îndeosebi în cele privind armata şi poliţia. Deranjat de această lipsă de internaţionalism, Stalin a încercat să aducă Iugoslavia sub papucul său şi credea, de bună seamă, că nu va întâmpina dificultăţi. În activitatea de propagandă, iugoslavii se arătaseră până atunci extrem de ascultători faţă de Rusia; erau însă stăpâni la ei acasă şi s-a vădit că acolo Uniunea Sovietică era foarte slab reprezentată. (Un măr al discordiei, printre altele, l-a constituit recrutarea de iugoslavi în reţeaua de poliţie şi spionaj sovietică.) În afară de unii indivizi aflaţi direct în solda sovieticilor, iugoslavii au refuzat categoric să cedeze şi singura cale de a-i reconverti la internaţionalism părea să fie invazia armată, pe care Stalin, pe drept sau pe nedrept, a considerat-o o mutare prea riscantă.

Partidul iugoslav a fost oficial condamnat la cea de-a doua întrunire a Cominformului, la care nu au fost prezenţi delegaţi din Iugoslavia. Liderii de la Belgrad au fost declaraţi naţionalişti antisovietici (pe temeiuri care nu au fost explicate), iar comunişti iugoslavi au fost chemaţi să răstoarne „clica titoistă” dacă aceasta nu înţelegea să reintre imediat pe făgaş. Disputa cu Iugoslavia a devenit principala temă a revistei Cominformului, iar la cea de-a treia întrunire a acestui organism, Gheorghe Gheorghiu-Dej, prim-secretarul partidului român, a ţinut o cuvântare despre „partidul comunist iugoslav în ghearele unor asasini şi spioni”. Din cuvântare reieşea că liderii iugoslavi fuseseră din vremuri imemoriale agenţi ai diverselor servicii de spionaj occidentale, că instauraseră un regim fascist şi că principala lor politică era şi fusese dintotdeauna să pună piedici Uniunii Sovietice şi să servească interesele arătătorilor la război americani.

Conformându-se indicaţiilor primite la această întrunire, partidele comuniste din lume au dezlănţuit o furibundă campanie antiiugoslavă. O consecinţă macabră a schismei iugoslave a constituit-o înscenarea în „democraţiile populare” a unei serii de asasinate judiciare, evident după calapodul

proceselor regizate de la Moscova, în vederea epurării partidelor comuniste locale de „titoişti” sau alte elemente suspecte. Mulţi fruntaşi comunişti au căzut victime acestor procese care au avut loc în Cehoslovacia, Ungaria, Bulgaria şi Albania. în Cehoslovacia, principalul proces, cel intentat lui Slănsky şi altora, a avut loc în noiembrie 1952, cu

puţin înainte de moartea lui Stalin, şi s-a distins prin clare accente de antisemitism. Antisemitismul ajunsese la ordinea zilei şi în Uniunea Sovietică în ultimii ani ai lui Stalin, culminând cu arestarea, în ianuarie 1953, a unui grup de medici, aproape toţi evrei, care au fost acuzaţi de a fi urzit să asasineze conducători de partid şi alte persoane; aceia dintre ei care au supravieţuit torturilor ordonate personal de Stalin au fost eliberaţi imediat după moartea lui. în Polonia, secretarul partidului, Gomulka, şi alte figuri proeminente au fost întemniţaţi, dar n-au fost judecaţi sau executaţi; unii demnitari de rang mai mic au fost împuşcaţi sau ulterior omorâţi în închisoare. În Germania de Est, arestările şi procesele au urmat tipicul general, deşi victimele lor erau personaje mai puţin cunoscute. În restul blocului, „titoiştii", „sionişti", alţi agenţi imperialişti şi fasciştii „strecuraţi" în secretariat sau în biroul politic au mărturisit că sunt în solda spionajului străin şi au fost în majoritatea lor executaţi după procese trucate. Nu trebuie crezut că toate aceste victime au fost cu adevărat „titoişti" în sensul de a fi voit un regim comunist mai puţin dependent de Rusia. Despre unii, acest lucru era adevărat, pe când alţii au fost categorisiţi drept trădători din motive arbitrare. Scopul general a fost de a înfricoşa partidele de guvernământ est-europene şi a le vârî în cap ce înseamnă cu adevărat marxismul, leninismul şi internaţionalismul, de fapt, că Uniunea Sovietică era stăpânul absolut al ţărilor nominal independente din bloc şi că acestea trebuie să execute întocmai ordinele ei.

În ciuda ferocităţii cu care au fost exercitate presiuni de tot felul, cu excepţia armate, iugoslavii şi-au păstrat invaziei independenţa, producând comunismul stalinist de după război. În perioada imediat următoare schismei, ideologia partidului iugoslav s-a deosebit de cea sovietică doar prin sublinierea că partidele comuniste trebuie să fie independente şi prin condamnarea imperialismului sovietic; principiile generale ale marxism-leninismului au rămas în vigoare în Iugoslavia şi nu erau diferite de cele promovate în Uniunea Sovietică. După o vreme, însă, bazele doctrinei politice au fost supuse şi ele revizuirii, iar iugoslavii au purces la crearea propriului lor model de societate socialistă, diferit în anumite privinţe importante de modelul rusesc.

Cominformul din aceşti ani nu a fost cu mult mai mult decât J un instrument de propagandă antiiugoslavă care şi-a pierdut raţiunea de a fi atunci când, în primăvara anului 1955, Hruşciov a decis să facă pace cu Belgradul. Totuşi, nu a fost efectiv dizolvat decât în aprilie 1956. De atunci, din câte se cunoaşte, partidul sovietic nu a mai încercat să creeze vreo formă institutionalizată a comunismului internaţional, mulţumindu-se să exercite, pe cât posibil, controlul direct asupra partidelor individuale şi, din când în când, să convoace conferinţe care să adopte rezoluţii în probleme mondiale. Acestea însă au avut mai puţin succes decât cele de mai înainte; în ciuda tuturor eforturilor, conducătorii sovietici n-au izbutit să obţină condamnarea internaţională a

Partidului Comunist Chinez în felul în care izbutiseră mai înainte în cazul Iugoslaviei.

Ultimii ani ai domniei lui Stalin au fost marcati de sovietizarea doctrinei în cuprinsul întregii lumi comuniste. Efectele au variat de la o ţară a blocului la alta, dar presiunile şi tendinţele au fost, în general, aceleaşi.

Marxismul polonez, după cum am văzut în capitolele precedente, şi-a avut propria lui tradiţie, cu totul independentă de cea rusească. Această tradiţie nu a îmbrăcat o unică formă şi o ideologie de partid precisă; marxismul a fost doar o componentă, şi nu cea mai importantă, a scenei intelectuale poloneze. Au existat totuşi istorici, sociologi şi economişti care, fără a profesa o doctrină bine definită, au folosit într-o oarecare măsură, în cercetările lor, categorii marxiste; printre ei s-au numărat Ludwik Krzywicki şi Ştefan Czarnowski (1879-1937), un eminent sociolog şi istoric al religiei, care, în tinereţea sa, a fost atras într-o anumită măsură de marxism. (Într-un eseu despre cultura proletară el a analizat originile unei noi mentalităţi şi ale unui nou tip de artă legate în mod specific de situaţia clasei muncitoare.) În primii ani de după 1945, aceste tradiţii au renăscut: noua gândire marxistă, asemenea celei vechi, nu s-a cantonat în nişte cadre precise, ci s-a manifestat mai degrabă ca un fundal al raţionalismului şi al deprinderii de a analiza fenomenele culturale în termeni de conflicte sociale. Acest marxism difuz, necodificat, a fost cultivat de reviste precum mensualul Mysl Wspolczesna (Gândirea Contemporană) şi săptămânalul Kui'nica (Forja). În anii 1945-1950, universităţile au fost reînfiinţate în formatele lor antebelice şi cu acelaşi personal didactic; nu se procedase încă la epurări în sfera învăţământului; multe cărţi şi reviste ştiinţifice editate în această perioadă n-aveau nimic de-a face cu marxismul. Regimul nu se autointitula încă „dictatură a proletariatului”, iar ideologia partidului nu punea accentul pe teme comuniste, ci pe teme patriotice, naţionaliste sau antigermane. Marxismul de tip

sovietic era în această perioadă o prezenţă destul de discretă, principalul lui exponent fiind Adam Schaff, autor de cărţi şi manuale în care era expusă versiunea sovietică a materialismului dialectic şi istoric, deşi într-un stil mai puţin primitiv decât era cel al literaturii sovietice cu acest profil. Se poate spune, în general, că nici măcar în anii cei mai odioşi marxismul din Polonia nu a coborât la nivelul celui sovietic; în ciuda asaltului modelelor rusesti, el a păstrat un anumit grad de originalitate şi un oarecare respect pentru canoanele gândirii raţionale.

în anii 1945—1949, represiunea politică şi poliţienească a sporit progresiv în intensitate. în primii aproximativ doi ani de după război au existat ciocniri armate cu supravieţuitorii armatei clandestine care luptaseră împotriva cotropitorului german şi care refuzaseră să se predea noului regim impus de Rusia. Persecuţii şi frecvente vărsări de sânge au marcat lupta împotriva unităţilor armate clandestine şi a organizaţiilor politice din timpul războiului, precum şi împotriva partidului ţărănesc şi a altor grupuri necomuniste legale. Cu toate acestea, presiunea culturală din aceşti ani s-a mărginit la chestiuni pur politice; marxismul nu era încă impus ca standard obligatoriu în fîlosofie şi ştiinţele sociale, iar în artă sau literatură nu se vorbea încă de „realism socialist”.

în 1948-1949, partidul s-a purificat de „naţionaliştii de dreapta”; conducerea s-a schimbat, viaţa politică a fost ajustată potrivit normelor sovietice, s-a hotărât colectivizarea agriculturii (care, însă, nu s-a realizat niciodată pe scară largă), iar regimul a fost declarat oficial o formă a dictaturii proletariatului. în 1949—1950 a urmat sovietizarea culturii. Numeroase reviste literare şi ştiinţifice au fost desfiinţate, iar la altele au fost numiţi redatori noi. La începutul anilor "50 au fost concediaţi profesorii „burghezi”; numărul celor concediaţi nu a fost totuşi mare, iar cei afectaţi de această măsură, deşi împiedicaţi să predea şi să publice, şi-au primit totuşi în continuare salariile şi au scris cărţi pe care au avut posibilitatea să le publice peste câţiva ani,

când climatul sa mai îmblânzit. Unii membri ai catedrelor de fîlosofie au fost lăsaţi în funcţiile lor, dar li s-a ordonat să se limiteze la predarea logicii; alţii, iarăşi, au primit posturi în cadrul Academiei de Ştiinţe, unde nu veneau în contact cu studenţii. Programele facultăţilor de ştiinţe sociale au fost revizuite, iar catedrele de sociologie au fost înlocuite cu catedre de materialism istoric. A fost creat un institut special de partid cu menirea de a pregăti cadre care să ia locul profesorilor „burghezi” la facultăţile cu caracter ideologic: de filosofic, economie politică şi istorie. Pe tărâmul filosofici, organul „ofensivei” marxiste a fost revista Mysl Filozoficzna (Gând Filosofic). O vreme, filosofii marxişti s-au concentrat asupra combaterii tradiţiei nemarxiste, în special a Şcolii de Filosofic Analitică de la Lwow şi Varşovia, reprezentată de Kotarbinski, Ajdukîewicz, Stanislaw Ossowski, Maria Ossowska şi alţii. În numeroase cărţi şi articole au fost criticate diferite aspecte şi teze ale acestei şcoli. O altă ţintă a atacurilor a constituit-o tomismul, care avea o tradiţie activă cu centrul la Universitatea Catolică din Lublin. (Această universitate – fapt unic în istoria statelor socialiste – nu a fost niciodată desfiinţată şi funcţionează şi în prezent în ciuda diverselor măsuri de presiune şi amestec în activitatea ei.) Mulţi marxişti din generaţiile mai vechi şi mai recente – Adam Schaff, Bronislaw Baczko, Tadeusz Kroiîski, Helena Eilstein, Wladyslaw Krajewski – au luat parte la aceste bătălii; recunosc, cu părere de rău, că la fel a făcut şi autorul cărţii de fată. O altă temă de studiu a fost contribuţia marxistă la cultura poloneză în deceniile precedente.

Nu este încă timpul pentru a se putea face o evaluare completă a evoluţiilor culturale din acei ani, dar se poate spune, de pe acum, că „marxizarea” impusă a avut şi unele elemente salutare. Fără doar şi poate că viaţa intelectuală a devenit săracă şi sterilă, dar răspândirea marxismului a dus şi la anumite avantaje, în ciuda constrângerii care a însoţit-o. Pe lângă elementele distructive şi obscurantiste, ea a introdus altele care aveau valoare intrinsecă şi care fac parte, mai mult sau mai

puţin, din patrimoniul intelectual al lumii; de pildă, deprinderea de a privi fenomenele culturale drept aspecte ale conflictului social, de a scoate în evidenţă fundalul economic şi tehnic al proceselor istorice şi, în general, de a studia fenomenele prin prisma unor largi tendinţe istorice. Unele direcţii din studiile umaniste, deşi motivate ideologic, au condus la rezultate valoroase, de pildă în ceea ce priveşte istoria filosofici şi a gândirii sociale poloneze. S-au făcut lucruri utile pe linia publicării operelor de seamă ale gândirii sociale, filosofice şi religioase poloneze.

în anii stalinismului statul a fost foarte generos cu subvenţionarea culturii, ceea ce a favorizat deopotrivă producerea de multă maculatură, dar şi apariţia de numeroase lucrări de valoare durabilă. Nivelul general al educaţiei şi al accesului în universităţi a crescut considerabil în comparaţie cu situaţia antebelică. Distructivă a fost nu generalizarea predării marxismului, ci folosirea lui ca instrument de constrângere şi de minciună politică. Chiar şi în formă primitivă şi stereotipă, marxismul servea într-o anumită măsură la implantarea unor idei rodnice şi raţionale care faceau parte din tradiţia lui, dar seminţele respective nu puteau rodi decât în raport direct cu relaxarea utilizărilor opresive ale doctrinei.

în ansamblu, stalinismul în sens strict a adus mai puţine prejudicii culturii poloneze decât celei din restul blocului sovietic, iar prejudiciile cauzate n-au fost ireparabile în aceeaşi măsură ca acolo. Aceasta se explică prin mai multe circumstanţe. în primul rând existenţa unei rezistenţe culturale spontane, deşi precumpănitor pasive, şi a unei neîncrederi şi ostilităţi faţă de tot ceea ce venea din Rusia. Au existat şi o anume reticentă şi inconsecvenţă în impunerea culturii staliniste[7][5][3]; marxismul nu a deţinut niciodată un monopol absolut în studiile umaniste, iar încercările de a exercita presiuni în stil sovietic asupra ştiinţelor biologice au fost slabe şi ineficiente. Campania în favoarea „realismului socialist” a generat o cantitate de apologetică insipidă, dar nu a distrus literatura şi

artele; în învăţământul superior epurările au fost de relativ mică amploare; procentul cărţilor interzise din biblioteci a fost mai mic decât oriunde altundeva.[5] în plus, în Polonia, stalinismul cultural a durat relativ puţin: a debutat în 1949—1950, iar în anii 1954-1955 era deja în declin. Este posibil, deşi greu de dovedit, că a contribuit la aceasta şi un alt factor moderator, şi anume, resentimentele nutrite de mulţi veterani comunişti polonezi faţă de Stalin, care distrusese Partidul Comunist Polonez antebelic şi ucisese lideri de-ai acestuia.[?]

în celelalte ţări aflate sub suzeranitate sovietică, stalinizarea culturală a fost, din varii motive, mai profundă şi mai distructivă. Germania de Est se afla sub ocupaţie sovietică directă, iar combinaţia dintre stalinism şi tradiţia prusacă a generat o atmosferă rigid obscurantistă (atenuată de activitatea lui Ernst Bloch, despre care vom discuta separat). în plus, până în 1961, est-germanii or nu le era greu să fugă în Germania Occidentală, iar printre cei patru milioane de cetăţeni care au facut-o s-au numărat şi mulţi intelectuali, a căror pierdere a sporit dezolarea din teritoriul lor natal. Cehoslovacia a suferit şi ea nemiloase epurări ideologice, ale căror consecinţe se resimt încă şi astăzi. Timp de câţiva ani, dictatorul ideologic a fost aici Zdenék Nejedly, la origine istoric muzical, care a cenzurat brutal artele, „corectându-i” pe clasicii muzicii cehe, interzicând interpretarea unor lucrări ale „cosmopolitului” Dvofăk etc. Pandantul său în Bulg aria a fost Todor Pavlov, un tipic diletant marxist şi pretins atotştiutor, care a scris despre biologie, literatură, filosofie şi alte discipline; cea mai cunoscută lucrare a sa, publicată înainte de război şi tradusă în limba rusă, a fost un tratat leninist de gnoseologie intitulat *Teoria reflectării.* Termenul „reflectare” era folosit în lucrare într-un sens cuprinzător, desemnând orice fel de influenţă exercitată de un lucru asupra altora, începând de la cauzalitatea mecanică; actele umane de percepţie şi de gândire abstractă erau doar un caz particular al acestei „reflectări”, la nivelul cel mai înalt de organizare a materiei. întâmplarea facea

ca un bătrân profesor de fîlosofie din Sofia, Mihalcev, să fi fost elev al lui Rehmke (1930), un empiriocriticist german de mâna a doua; timp de mulţi ani, principala îndeletnicire a filosofilor bulgari a constituit-o, în consecinţă, „combaterea rehmkeanismului”.

în Ungaria, marxismul a deţinut dintru început o poziţie mai puternică graţie unor filosofi eminenţi din generaţia mai veche: J. Révai, B. Fogarasi şi G. Lukács. Révai a fost pentru o vreme reprezentantul partidului însărcinat cu stalinizarea culturii ungare. Lukács s-a aflat în această perioadă într-o postură echivocă, deşi cărţile şi articolele sale din ultimii ani ai stalinismului au fost de o ortodoxie fără cusur, exceptând cartea sa despre Hegel, scrisă înainte de război şi publicată în germană în 1948, aceasta având un stil cu totul nesovietic, care nu se conforma defel formulei stalinist-jdanoviste.

În Europa Occidentală situaţia marxiştilor a fost întru câtva diferită. Ce-i drept, toate partidele comuniste sprijineau obedient linia lui Stalin din fiecare moment, glorificând politica sovietică şi oficiind cultul Conducătorului, dar nici în Franţa, nici în Marea Britanic, nici în Italia şablonul sovietic nu a dominat integral scrisul teoretic din fîlosofie şi ştiinţele sociale. Devierea se manifesta însă nu atât în conţinut, cât în stilul şi în metodele de argumentare.

în Franţa, mişcarea comunistă a cunoscut un mare avânt în primii câţiva ani postbelici. Odată cu debutul Războiului Rece, partidul a păstrat o atitudine inflexibilă în principalele chestiuni politice şi parlamentare, sabotând orice iniţiativă a guvernului, oricare i-ar fi fost conţinutul; în problemele regionale şi municipale, însă, politica sa a fost dibace şi flexibilă. în acelaşi timp, comuniştii francezi au dezvoltat forme elaborate şi exclusiviste de viaţă culturală, orientate similar celor ale social-democraţilor germani de dinainte de Primul Război Mondial. Partidul edita mai multe periodice, printre care revista teoretică La Pensée, şi număra în rândurile sale multe personalităţi eminente cu reputaţie naţională: scriitori ca Aragon şi Eluard,

pictori ca Picasso şi Léger, savanţi ca Joliot-Curie. Toţi aceştia au conferit mişcării comuniste un prestigiu considerabil. S-a produs o cantitate însemnată de literatură filosofică, parte din ea pur stalinistă, cum era îndeosebi mensualul partidului: La Nouvelle Critique. Acest periodic a lansat, de pildă, o campanie împotriva psihanalizei, devenită pe atunci un subiect de interes crescând în Franţa. După cum era de aşteptat, majoritatea autorilor participanţi la această campanie au condamnat psihanaliza ca fiind o doctrină burgheză, idealistă şi, pe deasupra, mecanicistă, care reduce fenomenele sociale la psihologia individuală, iar spiritul uman, la impulsuri biologice. Roger Garaudy, care, în anii ’60, avea să se afirme ca exponent al comunismului „liberal”, scria pe atunci cărţi cu conţinut pur stalinist, deşi, fireşte, mai savante şi mai bine scrise decât cele sovietice. Una dintre ele a fost *Grammaire de la liberté* (1950), în care se argumenta că a avea libertate însemna a naţionaliza industria şi a aboli şomajul. În *Les sources françaises du socialisme scientifique* (1948), Garaudy a căutat să arate că ideea comunistă era profund şi specific înrădăcinată în cultura franceză. A mai scris o carte despre creştinism, citând dovezi ale obscurantismului Bisericii Catolice şi ale împotrivirii ei faţă de progresul ştiinţei.

Un autor prolific, de o factură întru câtva diferită, Henri Lefebvre, s-a făcut cunoscut înainte de război ca autor de antologii de texte ale lui Marx şi Hegel şi de cărţi împotriva naţionalismului şi fascismului. în 1947 el a publicat *Logique formelle et logique dialectique* şi o interesantă *Critique de la vie quotidienne',* mai apoi, o critică a existenţialismului (o temă pe care niciun filosof marxist francez din anii ’50 şi ’60 nu putea să o evite), după aceea, lucrări despre Descartes, Diderot, Rabelais, Pascal, Musset, Marx şi Lenin, precum şi disertaţii despre pictură şi muzică. Toate aceste scrieri sunt mai curând nişte schite decât nişte studii aprofundate, dar cuprind observaţii interesante şi utile. Lefebvre e un om de o vastă cultură, îndeosebi franceză; scrierile sale sunt vii şi ingenioase, dar temele de care el se ocupă sunt

prea multe pentru a putea zăbovi îndeajuns asupra lor. A exercitat o influenţă considerabilă asupra marxismului francez deoarece, între altele, a revenit în repetate rânduri asupra scrierilor de tinereţe ale lui Marx, practic ignorate de către marxismul sovietic; l-a interesat îndeosebi problema „omului total”. Lefebvre e cel căruia i se datorează în principal faptul că „tânărul Marx” a devenit obiectul principal al filosofici franceze în anii ’40 şi în prima jumătate a anilor ’50. Tot el a contribuit, probabil, cel mai mult la popularizarea termenului marxian de „înstrăinare”, care (chiar dacă Lefebvre nu va fi intenţionat aceasta) a devenit în franceza curentă o expresie favorită pentru desemnarea unei situaţii de vag disconfort. Oarecum alături de curentul principal al filosofici de partid din acea perioadă se plasează opera lui Auguste Cornu, un reputat istoric al marxismului.

Evoluţia marxismului francez în anii de destrămare a ideologiei staliniste a fost afectată de valul de hegelianism şi existenţialism din anii ’40. Cei care hau făcut cunoscut cititorilor francezi pe Hegel şi, mai cu seamă, *Fenomenologia spiritului* au fost Alexandre Kojeve, care i-a expus şi comentat filosofia înainte de război, şi Jean Hyppolite. Niciunul dintre ei nu era marxist sau comunist, dar amândoi au manifestat un interes simpatetic pentru ideile lui Marx, pe care le-au analizat cu seriozitate, scoţând în evidenţă acele elemente din schemele lui Hegel care au influenţat gândirea lui Marx. Atât Kojeve, cât şi Hyppolite au contribuit mult la scoaterea filosofici franceze din făgaşele şi preocupările ei tradiţionale. În particular, ei au pus în circulaţie ideea Raţiunii obiectivate în procesul istoric (concept anticartezian), deoarece Descartes privea istoria ca fiind eminamente un tărâm al hazardului, care scapă filosofici şi nu se lasă raţionalizat decât cu ajutorul unor construcţii ficţionale şi artificiale, *fabula mundi*$_y$ cum îi spunea Descartes. În prelegerile sale, publicate în *1947,* Kojeve prezenta *Fenomenologia* ca pe o istorie a auto creaţiei omului prin muncă şi luptă; în dialectica raportului dintre stăpân şi slugă el percepea sursa teoriei lui Marx despre proletariat

şi ideea muncii ca demiurg al istoriei. Kojeve şi Hyppolite înfăţişau filosofia marxiană a istoriei ca pe o continuare a dialecticii hegeliene a negaţiei – răul, aservirea şi înstrăinarea fiind mijloacele necesare prin care omenirea dobândeşte înţelegerea de sine şi eliberarea. Hyppolite sublinia, în particular, că atât pentru Hegel, cât şi pentru Marx, Raţiunea nu este un observator transcendent al lumii având reguli proprii, independente de mersul istoriei, ci este ea însăşi un factor, aspect sau o expresie a istoriei şi că progresul lumii spre „raţionalitate" nu constă în asimilarea treptată a unor reguli de-a gata ale gândirii, ci într-o crescândă identificare cu comunitatea şi în recunoaşterea raţionalităţii din alţii. Pentru aceasta era necesar ca oamenii să înceteze de a funcţiona aidoma unor mărfuri, iar acesta era mesajul de căpetenie al lui Marx.

Filosofia existenţialistă a lui Sartre, care s-a bucurat de un enorm succes în Franţa în anii imediat postbelici, era, în forma ei de atunci, hotărât ireconciliabilă cu marxismul. Sartre susţinea că existenta umană este un vacuum de libertate absolută într-o lume străină, inertă, guvernată de determinând naturali. Această libertate este o povară copleşitoare de care omul caută să scape, dar nu o poate face decât eschivând credinţa bună. Simplul fapt că libertatea mea este absolută şi nelimitată îmi răpeşte orice alibi şi mă face integral responsabil de tot ceea ce fac. Permanenta mea autoanticipare, prin care se manifestă libertatea, este generatorul timpului, care constituie adevărata formă a existenţei umane şi care, asemenea libertăţii, este proprietatea exclusivă a fiecăruia dintre noi. Pentru Sartre nu există timp colectiv, comunitar, nici altă libertate decât necesitatea naturală, fără de speranţă şi opresivă a individului de a se autocrea neîncetat, proces în care nu este ajutat de Dumnezeu sau de valori transcendentale de vreun fel, de tradiţia istorică sau de semeni. Dat fiind că mă definesc ca libertate vidă şi ca pură negativitate, orice fiinţă din afara mea mi se înfăţişează ca o potenţială limitare a libertăţii mele. Rezultă că, prin însăşi natura existenţei, aşadar ontologic, relaţiile dintre oameni

nu pot îmbrăca decât forma antagonistă a încercării individului de a-şi anexa alte flinte umane ca şi cum ele ar fi nişte
lucruri, constatare valabilă în toate contextele, în dragoste, precum şi în dominaţia politică.

E clar că nu putea exista nimic comun între marxism, indiferent de ce formă, şi o doctrină care excludea orice idee de comunitate umană sau de timp împărtăşit, reducând întreaga viaţă la o căutare iraţională a propriei vacuităţi. în consecinţă, intelectualii comunişti francezi au declanşat o zgomotoasă campanie împotriva existenţialismului. Pe de altă parte însă, Sartre a căutat de timpuriu să se identifice cu clasa muncitoare şi cu cei oprimaţi în general, astfel încât relaţiile sale cu partidul comunist au fost marcate de ezitări şi ambiguităţi. El a oscilat, în fapt, între identificarea cu comunişti şi ostilitatea violentă faţă de ei, evoluând pe un traseu complicat pe care nu-l putem detalia aici. în fiecare fază a evoluţiei sale, însă, a căutat să-şi păstreze reputaţia de „om de stânga" şi chiar să se prezinte pe sine şi filosofla sa ca pe o întruchipare a „Stângii" *par excellence.* Drept urmare, chiar şi atunci când îi ataca şi îi denigra pe comunişti, ţinea cu tot dinadinsul să îndrepte atacuri şi mai vehemente împotriva forţelor reacţiunii, împotriva burgheziei sau a guvernanţilor din Statele Unite. Fiind încredinţat că partidul comunist reprezintă aspiraţiile proletariatului, cu care el se identifica, Sartre nu doar s-a aliat o vreme cu comunismul politic, dar a şi aclamat Uniunea Sovietică în ultima fază a stalinismului

> drept cea mai mare speranţă de eliberare a umanităţii. întreaga lui activitate politică a fost viciată de teama de a nu fi în situaţia tipică a unui intelectual care condamnă nişte evenimente pe care nu are nicio putere de a le influenţa; pe scurt, ideologia sa a fost cea a unui *manqué* politic nutrind ambiţia neîmplinită de a se afla „de partea bună".

Merleau-Ponty, care, o vreme, a colaborat cu Sartre, a fost din capul locului mai sceptic în privinţa marxismului şi comunismului, deşi teoria sa despre libertate – anume, că ea este întotdeauna codeterminată de situaţii reale şi există numai prin

obstacolele pe care le biruie – era mai apropiată de marxism decât ideea sartriană de libertate ca vid. În *Humanisme et terreur* (1947) el discută despre teroarea comunistă şi posibilele ei justificări istorice şi argumentează că nu putem cuprinde niciodată întreaga semnificaţie a acţiunilor noastre pentru că nu le cunoaştem toate consecinţele care sunt parte a acelei „semnificaţii” şi de care, vrând-nevrând, suntem răspunzători; aşadar, procesele istorice şi rolul nostru în ele sunt în mod inevitabil ambigue şi incerte. De aici decurge că violenţa ar putea fi istoriceşte justificată dacă efectul ei ultim este de a pune capăt violenţei; Merleau-Ponty nu formula însă niciun fel de reguli pentru recunoaşterea violenţei de acest soi benefic. Odată cu trecerea timpului, el a devenit într-o măsură crescândă critic fată de comunism.

Stilul şi conţinutul[?] scrierilor marxiste din ţările Europei Occidentale reflectau, fireşte, tradiţii culturale diferite. Marxismul francez cultiva o retorică dramatică, servindu-se de fraze umanitare onctuoase şi de o avântată elocinţă revoluţionară; era impresionist, lipsit de rigoare logică, dar eficace din punct de vedere literar. Marxismul britanic păstra ceva din tradiţia empiristă: era mai prozaic şi mai preocupat de argumentarea logică, mai înrădăcinat în istorie şi mai puţin amator de „istoricism” filosofic. Comunismul britanic era foarte anemic şi nu s-a bucurat niciodată de un sprijin de masă din partea clasei muncitoare, dar nu a fost, ca în anumite alte ţări, o mişcare pur intelectuală şi a păstrat mereu legături, fie ele şi firave, cu sindicatele. Mulţi intelectuali britanici au trecut prin partidul comunist în anii ’30, iar alţii au facut-o după război. Printre filosofii marxişti cu convingeri comuniste s-au numărat Maurice Cornforth şi John Lewis. Primul a scris o critică a empirismului şi a filosofici analitice, intitulată *Science versus idealism* (1946), în care a apărat teoria cunoaşterii a lui Engels şi Lenin şi a atacat „atomismul logic”, principiul economiei gândirii şi reducerea filosofiei la analiza limbajului. Lewis a scris, între altele, o critică a pragmatismului. Benjamin Farrington, în anii

imediat postbelici, a adus contribuţii valoroase la istorie, între altele printr-o carte consacrată ştiinţei antice greceşti, în care punea în legătură doctrinele filosofice cu starea din acea vreme a tehnologiei.

în timp ce marxiştii francezi cultivau în principal frazeologia umanitară, iar cei britanici puneau accentul pe argumente empirice şi raţionale, marxismul italian, fidel propriilor tradiţii, accentua nota „istorismului". încă şi în ultimii ani ai stalinismului, filosofia marxistă din Italia păstra o anume distanţă faţă de normele leniniste şi staliniste. În problemele internaţionale însă, Partidul Comunist Italian, care, după colapsul fascismului, şi-a revenit foarte repede din cei douăzeci de ani de stagnare şi inactivitate, a fost la fel de obedient faţă de linia sovietică precum tovarăşii din alte ţări. Mai târziu, după 1956, Palmiro Togliatti (1893-1964) avea să dobândească reputaţia de cel mai „destupat la minte" dintre liderii comunişti şi cel mai independent de Moscova, dar nu sunt temeiuri de a proiecta această imagine şi înapoi, în epoca lui Stalin. în acei ani, Togliatti se conforma cuminte fiecărui zigzag al politicii sovietice; n-a avut însă nicio dificultate în a trece de la izolaţionismul rigid (calificat în jargonul de partid drept „dogmatic", „stângist" sau „sectar") la politica mai flexibilă şi mai eficace a „frontului popular". În probleme de cultură, comuniştii italieni au fost în general mai puţin agresivi şi abuzivi decât cei de aiurea, subliniind legătura dintre marxism şi tradiţiile autohtone şi evidenţiind mai mult

elementele „pozitive" ale acestora decât pe cele reacţionare. Publicarea în 1947—1949 a *Caietelor din închisoare* ale lui Gramsci a constituit o piatră de hotar în istoria comunismului italian, o sursă de inspiraţie care le-a permis intelectualilor din partid să accepte o versiune mult mai elastică a marxismului decât cea permisă de canoanele leninismului. Printre autorii proeminenţi din prima jumătate a anilor '50 s-au numărat Galvano della Volpe (1896—1968) şi Antonio Banfî (1886-1957), care au devenit destul de târziu marxişti şi comunişti şi şi-au

interpretat noul crez în spiritul umanismului universalist italian. Della Volpe a scris o valoroasă carte despre Eckhart şi o lucrare de epistemologie, *Logica come scienza positiva* (1950; „logică” înseamnă aici teoria generală a cunoaşterii), în care interpreta marxismul în manieră antihegeliană şi empiristă. Banfi a pus accentul pe relativismul istoric al marxismului, aşa cum făcuseră anterior în Italia Labriola şi Gramsci, iar în Franţa, Sorel. Potrivit acestei interpretări, marxismul nu este atât o concepţie ştiinţifică despre lume, cu atât mai puţin un sistem de metafizică, cât o expresie istorică a fazei actuale a autocreării omului, o articulare a luptei practice pentru luarea în stăpânire a condiţiilor vieţii umane.

Rezumând, se poate spune că în Europa Occidentală ultimii ani ai stalinismului n-au fost total infructuosi în materie de scrieri teoretice şi istorice, dar că puţinele cărţi de valoare (care, în majoritatea lor, n-ar merita nici citite astăzi pentru interesul lor intrinsec) au fost îngropate sub avalanşa de minciuni politice programate, pentru care trebuie blamaţi toţi intelectualii comunişti din lume, fără excepţie. Muncitorii francezi şi italieni care s-au alăturat mişcării în cursul acelor ani nu prea erau interesaţi, în general, de sistemul sovietic sau de perspectiva revoluţiei mondiale; ei sprijineau partidul pentru că acesta se pronunţa viguros în favoarea revendicărilor şi intereselor lor imediate. Intelectualii însă, îmbrăţişând marxismul şi comunismul ca pe o doctrină universală, erau pe deplin conştienţi că mişcarea era guvernată în întregime de la Moscova şi subordonată ţelurilor politice sovietice. Cu toate acestea, au susţinut-o, închizând ochii în mod necritic faţă de orice informaţie care arunca lumină asupra adevăratei naturi a sistemului social sovietic. (Astfel de informaţii erau lesne de obţinut din cărţi publicate în Occident şi prin observaţie directă din ţările est-europene.) Ei au proslăvit acest sistem ori de câte ori se oferea prilejul, susţinându-l prin vorbă şi faptă şi prin apartenenţa lor la partide comuniste. Toţi au luat parte la farsa „mişcării pentru pace”, care, sub

această denumire orwelliană, a fost un instrument de bază al imperialismului sovietic în anii Războiului Rece. Toţi au înghiţit imperturbabili asemenea născociri fanteziste precum acuzaţia că americanii purtau în Coreea un război bacteriologic. Aceia care aveau totuşi oarecare îndoieli în legătură cu perfecţiunea sistemului sovietic îşi spuneau în sinea lor că, „la urma urmei”, comunismul era singurul sau cel mai de nădejde bastion împotriva fascismului şi că, deci, trebuia acceptat fără rezerve, sută la sută. Motivele psihologice ale acestei autoamăgiri voluntare erau multiple. Printre ele s-au numărat nevoia disperată de a crede că cineva în lume întruchipa visurile milenare de fraternitate umană universală şi iluziile intelectualilor în legătură cu „progresul istoric”, dispreţul faţă de „establishmentul” democratic, care, în multe ţări vest-europene, fusese discreditat cu totul în perioada interbelică, tânjirea după o cheie miraculoasă care să dezlege toate tainele universului, inclusiv pe cele ale istoriei şi politicii, ambiţia de a fi pe creasta valului istoriei, cu alte cuvinte, de partea câştigătoare, cultul forţei, de care intelectualii se simt deosebit de atraşi. Dorind, după cum credeau, să fie de aceeaşi parte a baricadei ca umiliţii şi obidiţii acestei lumi, intelectualii comunişti au devenit apologeţii celui mai opresiv sistem politic existent pe atunci şi agenţi voluntari ai unui gigantic şi eficient aparat de fabricat minciuni, cu ajutorul căruia acest sistem urmărea să-şi extindă puterea.

TROTKI
5

1.Anii exilului

în ianuarie 1929, după ce opoziţia de stânga din Uniunea Sovietică a fost aproape cu totul suprimata prin măsuri represive, liderul ei, Leon (Lev) D avi do vi ci Troţki, care, de un an, se afla surghiunit în Kazahstan, a fost deportat în Turcia, unde s-a stabilit în insula Prinkipo din Marea Marmara. Multă vreme, alte ţări nu s-au arătat dispuse să primească pe teritoriul lor un om cu reputaţia de a fi cel mai periculos revoluţionar din lume; în cursul celor patru ani petrecuţi în Turcia, Troţki a ieşit o singură dată din această ţară, spre a ţine o conferinţă la Copenhaga.

În timpul şederii în Turcia el a scris ampla sa *Istorie a Revoluţiei Ruse,* o analiză a cauzelor şi desfăşurării procesului revoluţionar, în care a căutat să demonstreze că istoria i-a confirmat previziunile, în special ideea „revoluţiei permanente”, că revoluţia democrată se va transforma în mod necesar şi neîntrerupt într-o dictatură a proletariatului şi că numai în această formă putea fi încununată de succes. Tot în acest timp a scris şi o autobiografie şi un număr imens de articole, apeluri şi scrisori în scopul sprijinirii şi dezvoltării opoziţiei de stânga împotriva lui Stalin, atât în Rusia, cât şi în întreaga lume. La doar câteva luni după deportare a înfiinţat o revistă în limba rusă, Buletinul Opoziţiei, care a continuat să apară până la sfârşitul vieţii lui; a publicat-o fiul său, Leon Sedov, întâi în Germania, iar apoi, după venirea la putere a naziştilor, la Paris.

Scopul ei principal, la fel ca acela al cărţilor în limba rusă ale lui Troţki, a fost de a promova organizarea unei mişcări de opoziţie în Uniunea Sovietică; curând, însă, măsurile poliţieneşti au făcut aproape cu neputinţă strecurarea revistei în ţară, iar contactele lui Troţki cu rămăşiţele stângii din Rusia au fost practic curmate.

În acelaşi timp, Troţki a consacrat o mare parte a neistovitei sale energii recrutării de adepţi în alte ţări. Existau ici şi colo mici grupuri de comunişti disidenţi, iar el spera ca prin ele să regenereze până la urmă Cominternul şi să resusciteze spiritul adevăratului bolşevism şi leninism în mişcarea comunistă. Aceste grupuri, sub titulatura colectivă de „Opoziţie Internaţională de Stânga", au fost active începând din 1930 şi s-au considerat o fracţiune a Cominternului, ceea ce era o ficţiune ideologică dat fiind că trotkistii fuseseră excluşi definitiv din Comintern, iar majoritatea celor rămaşi în Rusia se aflau în lagăre şi închisori. O întâlnire a troţkiştilor din mai multe ţări a avut loc la Copenhaga în timpul vizitei liderului lor acolo, în noiembrie 1932, iar câteva luni mai târziu o întâlnire similară a avut loc la Paris. Timp de câţiva ani, Troţki se opusese cu fermitate creării unei a patra internaţionale, fiind de părere că stalinismul, lipsit de o bază socială, avea să se prăbuşească în curând şi că singurii săi moştenitori posibili şi fireşti aveau să fie „leninistii bolşevici", care vor reconstitui Cominternul în conformitate cu adevărata lui menire. În 1933, însă, după venirea la putere a lui Hitler, a decis că era necesar un nou organ revoluţionar internaţional şi a purces la a-şi organiza adepţii sub un nou stindard. Internaţionala a IV-a a luat fiinţă oficial la un congres ţinut la Paris în septembrie 1938.

La sfârşitul anului 1932, Troţki a formulat strategia şi ideologia Opoziţiei Internaţionale de Stânga în unsprezece puncte: 1) recunoaşterea independenţei partidului proletar şi, pe cale de consecinţă, condamnarea politicii duse de Comintern în anii '20 în China (alierea comunistilor cu Kuomintangul) şi Marea Britanic (comitetul sindical

anglo-rus); 2) caracterul internaţional şi, deci, permanent al revoluţiei; 3) Uniunea Sovietică rămânea un stat al muncitorilor, în ciuda „degenerării birocratice” pe care o cunoscuse; 4) condamnarea liniei politice a lui Stalin, atât în faza ei „oportunistă” din anii 1923-1928, cât şi în cea „aventuristă” din 1928—1932; 5) comunişti trebuie să activeze în organizaţii de masă, îndeosebi în sindicate; 6) respingerea formulei „dictaturii democratice a proletarilor şi ţăranilor” şi a posibilităţii evoluţiei paşnice a acesteia spre o dictatură a proletariatului; 7) necesitatea unor lozinci vremelnice în timpul luptei pentru dictatura proletariatului în cazurile în care trebuia luptat împotriva instituţiilor feudale, a asupririi naţionale şi a fascismului; 8) front unit cu organizaţii de masă, inclusiv cu social-democraţii, dar nu sub o formă „oportunistă”; 9) respingerea teoriei staliniste a „social-fascismului”; 10) distingerea, înăuntrul mişcării comuniste, între marxişti, centru şi dreaptă; alierea cu dreapta împotriva centrului (staliniştii) era exclusă, iar centrul trebuia sprijinit împotriva duşmanilor de clasă; 11) necesitatea democraţiei înăuntrul partidului.

Troţki a rămas ataşat acestor principii până la capăt, dar deplina lor semnificaţie a devenit clară abia în analizele sale mai detaliate privind natura statului sovietic, conceptul „democraţiei de partid” şi ideea de alianţe politice.

în primii săi ani de exil, Troţki s-a autoiluzionat că opoziţia din Rusia este o forţă politică redutabilă, că birocraţia stalinistă îşi pierde treptat din putere şi că partidul comunist sovietic se polarizează rapid în bolşevici veritabili, pe de o parte, şi „termidorieni”, adică susţinători ai restauraţiei capitaliste, pe de alta. Când se va ajunge la o ciocnire între aceste două forţe, birocraţia va fi nevoită să ceară din nou ajutorul stângii pentru ca sistemul sovietic să poată supravieţui. În consecinţă, Troţki adresa conducătorilor sovietici scrisori şi declaraţii, asigurându-i că Opoziţia era dispusă să se alăture luptei împotriva restauraţiei şi a intervenţiei străine; promitea că nu se va răzbuna împotriva adversarilor

săi, propunea o „înţelegere onorabilă” şi le oferea staliniştilor ajutorul său împotriva duşmanilor de clasă la ceasul primejdiei de moarte. îşi închipuia, pesemne, că, atunci când, finalmente, va surveni criza, Stalin îi va cere ajutorul şi atunci el, Troţki, va dicta condiţiile. Erau însă simple închipuiri: Stalin şi adepţii săi n-aveau defel intenţia unei împăcări cu troţkiştii şi nu ar fî cerut ajutorul acestora în niciun fel de împrejurări. Opoziţia de stânga din Rusia nu a devenit mai puternică, aşa cum credea Troţki că era necesar să se întâmple în virtutea legilor istoriei, ci a fost exterminată fără milă. Atunci când Stalin a proclamat „noul curs” al industrializării şi al colectivizării, majoritatea opoziţioniştilor s-au aliniat, considerând că Stalin preluase politica lor; aşa a fost cazul, bunăoară, cu Radek şi Preobrajenski. Rakovski, cel mai proeminent stângist după Troţki, a rezistat mai mult decât ceilalţi, dar, după câţiva ani de persecuţii, a capitulat şi el. Niciunul dintre aceştia nu a mai ocupat vreodată o funcţie politică cât de cât importantă şi niciunul nu a scăpat de marea epurare. Troţki continua să creadă că opoziţia reprezenta forţele autentice ale proletariatului împotriva birocraţiei guvernante, pe care o considera lipsită de o bază socială, de unde deducea că, până la urmă, opoziţia va avea câştig de cauză şi că vremelnicele înfrângeri şi persecuţii nu o puteau distruge. Represaliile, scria el, puteau fî eficiente împotriva unei clase condamnate de istorie, niciodată însă împotriva uneia „istoriceşte progresiste”. Fapt e însă că, după exilarea lui Troţki, opoziţia de stânga a dispărut cu totul în răstimp de câţiva ani, ca urmare a represiunii, asasinatelor, demoralizării şi capitulării. E adevărat, pe de altă parte, că, prin aceasta, Stalin a contribuit la alimentarea speranţelor lui Troţki şi a credinţei sale în forţa opoziţiei. Şirul de campanii împotriva „troţkismului”, procesele regizate şi asasinatele judiciare ar fi putut într-adevăr să-l convingă pe un observator din afară că „troţkismul” era în continuare un duşman puternic al statului sovietic. De fapt, Stalin nutrea o ură obsesivă faţă de Troţki şi folosea numele acestuia ca pe un simbol al răului

universal, ca pe un stigmat cu care îi eticheta pe adversarii săi de orice fel sau pe oricine pe care, din indiferent ce motiv, voia să-l distrugă. Aşa se face că a confecţionat expresii *telescopate* precum „blocul de dreapta troţkist”, „troţkisto-fascist”, „troţkisto-imperialist”, „troţkisto-sionist”, potrivite cu scopurile campaniilor sale succesve; prefixul „troţkisto-” îndeplinea acelaşi rol ca prefixul „iudeo-” în gura antisemiţilor care vorbesc despre „conspiraţia iudeo-comunistă”, „reacţionari iudeo-plutocraţi”, „corupţie iudeo-liberală” etc. De pe la începutul anilor ’30, cuvântul „troţkism” a încetat să mai aibă în propaganda lui Stalin un înţeles specific, devenind o simplă emblemă abstractă a diabolicului. Cât timp Stalin a fost adversarul lui Hitler, Troţki era înfierat ca agent al lui Hitler; când Stalin şi Hitler au legat prietenie, Troţki a devenit agent al imperialismului anglo-francez. în procesele regizate de la Moscova numele său revenea *ad nauseam* pe măsură ce victimele, una după alta, relatau cum diavolul din exil le-a îndemnat la conspiraţii, sabotaje şi asasinate. Această mitologie paranoidă a epurărilor staliniste avea asupra lui Troţki însuşi un paradoxal efect liniştitor: de vreme ce era denunţat întruna, înseamnă că Stalin se temea cu adevărat de „leninişti bolşevici” pregătiţi să-l răstoarne de pe tronul pe care-l uzurpase. Troţki şi-a exprimat în repetate rânduri părerea că procesele de la Moscova fuseseră organizate în speranţa că el, Troţki, va fi predat poliţiei sovietice; Stalin, ziceau unii, regreta că-şi expulzase duşmanul în loc să-l lichideze fără multă vorbă. Troţki mai credea şi că ultimul congres al Cominternului, din 1937, a fost convocat cu singurul scop de a para ameninţarea opoziţiei de stânga. într-un cuvânt, liderul exilat juca rolul în care îl distribuise Stalin, dar duelul avea loc cu precădere doar în închipuirea lui. Opoziţia Internaţională de Stânga, aidoma celei de-a IV-a internaţionale care i-a succedat, a fost pe plan politic o cantitate neglijabilă. Troţki însuşi a fost, fireşte, o figură celebră, dar mişcarea care, conform marilor legi ale istoriei, urma din
clipă-n clipă să zguduie temeliile lumii s-a dovedit a

nu fî decât o sectă neputincioasă care nu a avut aproape niciun impact asupra vreunui partid.

Câţiva comunişti care erau deziluzionaţi de stalinism sau care fuseseră asociaţi cu Troţki în Comintern s-au situat de partea sa, inclusiv Chen Tu-hsiu, fostul şef al partidului chinez. Intelectuali din diferite ţări l-au susţinut pe Troţki ca fiind întruchiparea adevăratului spirit revoluţionar, pe care conducătorii sovietici nu-l mai reprezentau. Dar, mai devreme sau mai târziu, adepţii săi l-au abandonat, mai ales intelectualii; Troţki însuşi este în mare parte răspunzător de acest lucru, deoarece el pretindea obedienţă absolută şi nu tolera nicio deviere de la opiniile lui în nicio problemă. În afară de anumite chestiuni personale, de manierele lui dictatoriale şi de strania sa pretenţie de omniscienţă, principalul motiv de dezacorduri l-au constituit relaţiile cu Uniunea Sovietică. Insistenta lui Troţki că sistemul sovietic continuă să fie o dictatură a proletariatului şi că birocraţia nu este o clasă, ci doar o excrescenţă pe trunchiul sănătos al socialismului, a fost o primă cauză de dezbinare şi schismă, iar vederile lui păreau din ce în ce mai desprinse de realitatea evidentă. El a rămas însă toată viaţa neînduplecat în aceste chestiuni, ceea ce a avut drept rezultat părăsirea cauzei sale de către toţi intelectualii comunişti importanţi: Suvarin în Franţa, Victor Serge, Eastman şi, ulterior, Hook, Schachtman şi Burnham în SUA. A pierdut, de asemenea, sprijinul lui Diego Rivera, cunoscutul pictor care i-a fost gazdă în Mexic. Rigiditatea doctrinară a grupurilor troţkiste a fost cauza scindării lor continue şi unul dintre motivele – deşi, fără îndoială, nu cel principal – pentru care această mişcare nu a devenit niciodată o forţă politică. Troţki însuşi, ori de câte ori îi era semnalată inanitatea eforturilor sale, avea pregătit acelaşi răspuns: în 1914, Lenin era aproape complet izolat, iar peste trei ani conducea la victorie o revoluţie. Ceea ce făcuse Lenin putea face şi el, Troţki, deoarece şi el reprezenta tendinţele profunde ale dezvoltării istorice. Această convingere i-a inspirat întreaga activitate şi toate analizele politice,

fiind sursa nestăvilitei sale energii şi speranţe.

Cât despre datele empirice pe care Troţki îşi întemeia speranţa în victoria iminentă a stângii în Rusia, ele ne apar, din perspectiva de astăzi, uimitor de precare. Unul sau doi diplomaţi sovietici de rangul doi şi-au părăsit posturile şi au rămas în Occident; Troţki invoca mereu aceste cazuri drept dovezi că partidul lui Stalin se destrăma şi că ieşeau în fată „elemente termidoriene" şi trădători ai revoluţiei, ceea ce nu putea însemna decât că adevăraţii bolşevici, aflaţi de cealaltă parte a baricadei, deveneau mai puternici. în momentul izbucnirii războiului din 1939 a citit într-o gazetă că la Berlin cineva scrisese pe un zid lozinca: „Jos cu Hitler şi Stalin, trăiască Troţki!" Această ştire l-a umplut de curaj şi l-a făcut să scrie că, dacă la Moscova, sub Stalin, s-ar impune vreodată stingerea iluminatului public în scop de camuflaj, întregul oraş s-ar umple de astfel de inscripţii. Ulterior, a citit undeva că un diplomat francez i-a spus lui Hitler că, în eventualitatea unui război între Germania şi Franţa, Troţki ar fi singurul învingător, şi această ştire a citat-o triumfător în mai multe articole ale sale drept o dovadă că până şi burghezia înţelegea câtă dreptate avea el. Era ferm convins că războiul nu poate conduce în cele din urmă decât la o revoluţie mondială în care adevăraţii bolşevici, adică troţkiştii, vor fi învingători. Articolul său despre crearea Internaţionalei a IV-a se încheia cu profeţia că „în următorii zece ani, programul celei de-a IV-a Internaţionale va călăuzi milioane de oameni, iar aceste milioane de revoluţionari vor şti să ia cu asalt pământul şi cerul" *{Writings ofLeon Trotsky, 1938—1939,* N. Allen & G. Breitman, 1974).

În vara anului 1933, după îndelungate eforturi, Troţki a obţinut în cele din urmă permisiunea stabilirii în Franţa cu condiţia de a se conforma anumitor restricţii poliţieneşti. A locuit la diferite adrese timp de doi ani, în care situaţia sa personală devenea din ce în ce mai primejduită: toate partidele staliniste îi erau zgomotos ostile, iar operaţiile teroriste ale poliţiei sovietice se înmulţeau. în iunie 1935 i s-a acordat azil în Norvegia, unde a scris

probabil cea mai cunoscută carte a sa, *Revoluţia trădată,* o analiză generală a sistemului sovietic, a degenerării şi perspectivelor ei şi o chemare la răsturnarea prin revoluţie a birocraţiei lui Stalin. La sfârşitul anului 1936, guvernul norvegian s-a debarasat de incomodul oaspete trimiţându-l în Mexic, unde şi-a petrecut restul vieţii. în cursul acestei perioade el şi-a consacrat în mare parte energia demascării probelor ticluite folosite în procesele de la Moscova, unde el era denunţat ca aflându-se în spatele tuturor conspiraţiilor, actelor de sabotaj şi de terorism comise de acuzaţi. În urma străduinţelor depuse de prieteni de-ai lui Troţki, s-a creat o comisie internaţională de anchetă prezidată de filosoful şi pedagogul american John Dewey; această comisie s-a deplasat în Mexic, obţinând dovezi de la Troţki însuşi, şi, finalmente, a ajuns la concluzia că procesele erau în întregime trucate.

Troţki a trăit în Mexic peste trei ani şi jumătate. Stalinişti locali au organizat o campanie de persecuţii, iar în mai 1940, împreună cu agenţi sovietici, au întreprins un atac armat asupra casei în care locuia. Troţki şi soţia sa au scăpat cu viaţă în chip miraculos, dar nu pentru multă vreme; un agent al poliţiei sovietice, care s-a dat drept vizitator, l-a ucis la 20 august. Fiul său, Leon, care acţiona ca reprezentant al tatălui său în Europa, a murit la Paris în 1938, probabil otrăvit de agenţi sovietici. Un alt fiu, Serghei, care nu a părăsit niciodată Rusia şi nu a făcut politică, a dispărut în închisorile lui Stalin. Fiica lui Troţki, Zina, s-a sinucis în Germania în 1933.

în cursul celor unsprezece ani de exil, Troţki a publicat nenumărate articole, broşuri, cărţi şi manifeste; a emis tot felul de instrucţiuni, îndemnuri şi apeluri, fie către întregul proletariat mondial, fie către muncitorii din Germania, Olanda, Marea Britanic, China, India şi America. întrucât aceste documente erau citite doar de o mână de fideli veritabili şi n-au exercitat nici cea J
mai mică influenţă asupra evenimentelor, ne-am putea simţi îndemnaţi să taxăm activitatea lui Troţki ca nefiind mai mult decât un joc cu soldaţi de plumb. Rămâne însă faptul că pioletul cu care a lovit

asasinul nu a fost o jucărie şi că Stalin a cheltuit multă energie cu anihilarea troţkismuluî peste tot în lume, obiectiv pe care, în mare măsură, l-a şi atins.

2. Analiza trotkianâ a sistemului sovietic, a birocraţiei şi a „termidorianismului”

Toate analizele lui Troţki sunt bazate pe convingerea că politicile sale şi ale lui Lenin au fost absolut corecte, că teoria revoluţiei permanente a fost confirmată din plin de evenimente şi că „socialismul într-o singură ţară” era o eroare pernicioasă. într-un articol intitulat *Trei concepţii despre Revoluţia Rusă* (1939) el argumenta după cum urmează. Narodniciştii au crezut că Rusia putea ocoli cu totul capitalismul; menşevicii au crezut că Revoluţia Rusă nu putea fi decât una cu caracter burghez, astfel că, în acea etapa, nu putea fi vorba de o dictatură a proletariatului. Lenin a formulat deviza unei dictaturi democratice a proletariatului şi ţărănimii în speranţa că o revoluţie desfăşurată sub acest stindard va da impulsul pentru o victorie socialistă în Occident, care urma să facă posibilă în Rusia o trecere rapidă la socialism. Concepţia lui Troţki însuşi era că programul revoluţiei democratice nu putea reuşi decât sub forma unei dictaturi a proletariatului, dar că, după aceea, această dictatură nu se putea menţine decât dacă revoluţia se propaga în Europa Occidentală. În 1917, Lenin a adoptat aceeaşi linie, rezultatul ei fiind reuşita revoluţiei proletare în Rusia. După cum Troţki arată pe larg în cartea sa, *Istoria Revoluţiei,* ni ci unul dintre bolşevici nu se îndoia că proletariatul rus putea învinge numai dacă va fi susţinut de proletariatul occidental şi nimeni n-a avut ideea nocivă a „socialismului într-o singură ţară” înainte ca ea să fie inventată de Stalin în 1924.

Cum de s-a întâmplat, aşadar, ca politica incontestabil corectă a lui Troţki, care, începând din 1917, a fost şi a lui Lenin, să ducă la instaurarea unei „birocraţii parazitare”, iar Troţki însuşi să fie alungat de la putere şi etichetat drept trădător? Răspunsul putea fi găsit doar analizând degenerarea puterii sovietice şi „termidorianismul”.

În cursul primilor săi ani de exil, Troţki a fost de părere că Stalin şi grupul său ocupau „centrul” spectrului politic din Rusia şi că principala primejdie pentru revoluţie venea dinspre „dreapta” – reprezentată pe atunci de Buharin şi adepţii săi – şi dinspre elementele contrarevoluţionare care ameninţau cu o „reacţiune termidoriană”, adică cu restaurarea capitalismului. Drept urmare, Troţki s-a oferit să-l sprijine pe Stalin împotriva contrarevoluţiei. Stalin, credea el, făcuse prea multe concesii dreptei, ceea ce, după cum au arătat-o procesele succesive intentate „partidei industriale” şi menşevicilor, a făcut ca sabotori şi duşmani ai poporului să ocupe cele mai înalte funcţii în organismele de planificare ale statului, încetinind în mod deliberat industrializarea. (Implicit, Troţki credea în vinovăţia acuzaţilor şi nu i-a trecut nicio clipă prin minte că respectivele procese nu puteau fi decât trucate; a fost cuprins de îndoieli abia după nişte ani, când propriile lui fărădelegi şi cele ale prietenilor săi au fost dovedite cu probe de acelaşi fel în marile procese regizate.) La începutul anilor 30, Troţki vorbea de asemenea despre „bonapartism” în legătură cu regimul lui Stalin. În 1935 însă, şi-a amintit că în Revoluţia Franceză întâi a fost termidorul şi abia apoi Napoleon; ordinea trebuie să fi fost aceeaşi şi în Rusia, şi cum aici exista deja un Bonaparte, termidorul trebuia să fi fost şi să fi trecut. Într-un articol intitulat *Statul muncitorilor. Termidor şi bonapartism* el şi-a modificat întru câtva teoria. Spunea acum că reacţiunea termidoriană se produsese în Rusia în 1924 (adică atunci când el însuşi a fost înlăturat de la putere); nu a fost însă o contrarevoluţie capitalistă, ci o acaparare a puterii de către birocraţie, care începuse să distrugă avangarda proletariatului. Dictatura proletariatului se menţinea, deoarece mijloacele de producţie erau încă în proprietatea statului, dar puterea politică trecuse în mâinile birocraţilor; era însă inevitabil ca, în curând, sistemul bonapartist să se năruie, deoarece se afla în dezacord cu legile istoriei. O contrarevoluţie burgheză era posibilă, dar putea fî evitată dacă adevăratele elemente bolşevice se

organizau aşa cum trebuie. Troţki adăuga însă că nu-şi schimbase defel viziunea privitoare la caracterul muncitoresc al statului sovietic, ci ajunsese doar să exprime cu mai multă precizie analogia istorică; nici în Franţa termidorul nu a fost o întoarcere la *ancien régime.* Birocraţia sovietică nu era o clasă socială, ci o castă care priva proletariatul de drepturile politice şi practica un despotism brutal. Existenţa ei în forma de acum depindea însă de sistemul proprietăţii de stat, cucerirea supremă a Revoluţiei din Octombrie, pe care birocraţia era obligată s-o apere şi, în felul său, o şi apăra. Era aşadar de datoria proletariatului mondial să susţină în mod necondiţionat Uniunea Sovietică în calitate de bastion al revoluţiei mondiale, dar să lupte concomitent împotriva degenerării staliniste. (Troţki nu explica în amănunt cum puteau fi combinate în practică aceste două obiective.) Pe la 1936, ajungea la concluzia că stalinismul nu putea fi răsturnat prin reforme şi presiuni interne; era necesară o revoluţie pentru ai înlătura cu forţa pe uzurpatori. Acea revoluţie n-avea să schimbe sistemul de proprietate, aşadar n-avea să fie o revoluţie socială, ci una politică. Ea urma să fie înfăptuită de avangarda proletariatului, întruchipare a adevăratului bolşevism, pe care Stalin îl suprimase.

Teoria „socialismului într-o singură ţară” era răspunzătoare pentru toate eşecurile birocraţiei pe plan intern şi internaţional. Ea însemna abandonarea speranţei într-o revoluţie mondială şi, deci, în sprijinirea decisivă a Rusiei de către proletariatul mondial. Socialismul într-o singură ţară era imposibil; mai precis, putea fi început, dar nu şi înfăptuit; într-un stat închistat socialismul nu putea să nu degenereze. Cominternul, care, până în 1924, urmase o politică justă, de stimulare a revoluţiei mondiale, fusese transformat de Stalin într-un instrument al politicii şi spionajului sovietice, aducând mişcarea comunistă mondială într-o stare de degenerare şi neputinţă.

Troţki a încercat în repetate rânduri să explice cum anume fusese anihilată puterea politică a proletariatului, iar birocraţia dobândise controlul şi introdusese (potrivit unei expresii folosite ulterior de

el în repetate rânduri) un sistem de guvernare totalitar. Aceste încercări ale sale, cuprinse în diferite cărţi şi articole, nu sau închegat însă într-o argumentare coerentă. Uneori susţinea că principala cauză a degenerării a constituit-o tergiversarea declanşării revoluţiei mondiale: proletariatul vest-european nu
şi-a asumat la timp misiunea sa istorică. Pe de altă parte, a susţinut la fel de frecvent că vina pentru înfrângerea revoluţiei din Europa o poartă birocraţia sovietică. Rămânea astfel nelămurit care dintre cele două fenomene era cauza şi care efectul, chiar dacă, ulterior, după cum arăta el, acestea s-au agravat reciproc. În *Revoluţia trădată* ni se spune că baza socială a dezvoltării birocraţiei a constituit-o politica defectuoasă din anii NEP, care ia favorizat pe chiaburi. În acest caz ar fi trebuit ca, după lichidarea chiaburilor şi forţarea industrializării din primul plan cincinal, birocraţia sa fi fost slăbită, dacă nu lichidată; or, s-a întâmplat exact contrariul, iar Troţki nu explică nicăieri cum şi de ce. Ceva mai departe, în aceeaşi carte, el spune că birocraţia a fost iniţial un organ al clasei muncitoare, dar că, apoi, după ce s-a implicat în repartiţia bunurilor, a început să se plaseze „deasupra maselor” şi să pretindă privilegii. Aceasta nu explică însă dacă şi în ce fel sistemul de privilegii putea fi evitat şi de ce clasa muncitoare, adevărata deţinătoare a puterii, a permis ca acest sistem să ia fiinţă. Tot în acea lucrare, Troţki spune că principala cauză a guvernării birocratice a fost indecizia proletariatului mondial în a-şi îndeplini misiunea istorică. într-o broşură anterioară, intitulată *Problemele dezvoltării URSS* (1931), el indică alte raţiuni: oboseala proletariatului rus după Războiul Civil, năruirea iluziilor nutrite în zilele eroice ale Revoluţiei, înfrângerea răbufnirilor revoluţionare din Germania, Bulgaria şi Estonia şi trădarea de către birocraţie a proletariatului chinez şi a celui britanic. într-un articol publicat în anul următor spunea că muncitorii obosiţi în urma războiului au predat puterea birocraţiei de dragul ordinii şi al reconstrucţiei; nu explică însă de ce aceste obiective n-ar fi putut să fie îndeplinite de

„adevăraţii leninişti-bolşevici” sub propria lui conducere.

Din toate aceste explicaţii răzbate o singură susţinere clară, aceea că Troţki însusi nu a contribuit în niciun fel la statornicirea regimului birocratic şi că birocraţia nu avea nimic în comun cu dictatura din primii şase ani de după Revoluţie, ci era exact contrariul acesteia. Faptul că aparatul de partid a exercitat în acei ani o putere absolută nu avea, pasămite, nimic de-a face cu regimul lui Stalin şi al clicii sale, întrucât pe atunci partidul reprezenta „avangarda proletariatului”, pe când aparatul guvernamental al lui Stalin, închegat după aceea, nu reprezenta pe nimeni şi nimic. În acest caz, însă, se pune întrebarea de ce proletariatul nu putea să răstoarne clica de uzurpatori lipsită de orice bază socială. Troţki avea un răspuns şi la această întrebare: proletariatul nu se răzvrătea împotriva guvernării lui Stalin (în alte scrieri ale sale citim însă că proletariatul se află într-o revoltă continuă) pentru că se temea că, în situaţia existentă, o revoluţie proletară ar putea duce la restaurarea capitalismului.

Din consideraţiile lui Troţki nu rezultă clar dacă a existat vreo posibilitate de a evita acest rezultat dezastruos. Una peste alta, s-ar părea că nu, pentru că, altminteri, Troţki şi grupul său, care promova în mod invariabil o linie politică justă şi „exprima” adevăratele interese ale proletariatului, ar fi împiedicat cu siguranţă preluarea puterii de către birocraţie, iar dacă birocraţia continua să se menţină la putere fără a avea nicio bază socială vizibilă, aceasta nu se putea datora decât acţiunii unor legi istorice.

3. Bolşevism şi stalinism. Ideea de „democraţie sovietica'

Troţki folosea astfel orice prilej pentru a sublinia că nu exista continuitate între bolşevism şi stalinism, adică între ideologia şi politica lui Troţki însuşi, pe de o parte, şi stalinism, pe de alta. Stalinismul nu numai că nu era adevăratul moştenitor al

leninismului, ci se afla în flagrantă contradicţie cu acesta. Într-un articol din 1937, el îi combate pe menşevicii şi anarhiştii care spuneau: „Noi v-am avertizat de la bun început!” Nicidecum, a replicat Troţki. Menşevicii şi anarhiştii preziceau că despotismul şi sugrumarea proletariatului rus vor fi o consecinţă a guvernării bolşevice; cele două fenomene s-au produs, într-adevăr, dar ca urmare a birocraţiei lui Stalin, care nu avea nimic în comun cu adevăratul bolşevism. Pannekoek şi unii spartachişti germani spuneau şi ei că bolşevicii au instaurat o dictatură a partidului în locul unei dictaturi a proletariatului şi că, pe această bază, Stalin a instituit o dictatură birocratică. Nici asta nu-i adevărat, răspunde Troţki. Proletariatul nu putea prelua puterea de stat decât prin avangarda lui, în care erau cristalizate aspiraţiile la libertate ale maselor muncitoare.

în acest articol, ca în multe altele, Troţki era nevoit să răspundă obiecţiilor ridicate adesea de adversarii săi, precum şi de sprijinitori precum Serge, Suvarin şi Burnham. E un lucru ştiut, spuneau aceştia, că, de la bun început, bolşevicii, cu participarea activă a lui Troţki, au lichidat toate partidele politice ruseşti, inclusiv pe cel socialist, au interzis formarea de grupuri înăuntrul propriului lor partid, au desfiinţat libertatea presei, au înăbuşit în sânge revolta din Kronstadt ş.a.m.d.

Troţki a răspuns în repetate rânduri acestor obiecţii şi mereu în acelaşi fel: acţiunile care i se imputau au fost juste şi necesare şi n-au încălcat cu nimic principiile sănătoase ale democraţiei proletare. într-o scrisoare a sa către muncitorii din Ziirich, publicată în august 1932, el scria că, de bună seamă, bolşevicii au folosit forţa pentru a-i anihila pe anarhişti şi pe socialiştii- revoluţionari de stânga (alte partide nici nu sunt menţionate în acest context), dar au facut-o în apărarea statului muncitorilor şi, deci, acţiunea lor a fost îndreptăţită; lupta de clasă nu putea fi purtată fără violenţă, singura întrebare fiind care anume clasă exercită violenta. Într-o broşură din 1938, intitulată *Morala lor şi morala noastră,* el afirma că este absurdă

compararea comunismului cu fascismul, deoarece asemănarea dintre metodele lor era „superficială” şi privea nişte fenomene secundare (de pildă, abolirea alegerilor generale); ceea ce conta era clasa în numele căreia erau folosite acele metode. Troţki – obiectau unii – luase odinioară ostatici, inclusiv copii din familiile unor adversari politici, iar acum se indignează când Stalin procedează la fel ca troţkiştii. Este o falsă analogie, replica el, pentru că ceea ce a făcut Troţki a fost necesar pentru combaterea duşmanului de clasă şi victoria proletariatului, pe când Stalin acţiona în interesul birocraţiei. într-o scrisoare din 1940 către Shachtman el admite că Ceka a luat fiinţă şi a început să activeze când el se afla la putere, dar ţine să sublinieze că ea a fost o armă necesară în lupta împotriva burgheziei, pe când acum Stalin o folosea pentru nimicirea „adevăraţilor bolşevici”, deci sunt două lucruri total diferite. Cât priveşte înăbuşirea revoltei din Kronstadt, era oare de aşteptat ca un guvern proletar să predea o fortăreaţă importantă unor soldaţi reacţionari proveniţi din ţărănime, printre care se puteau afla şi un număr mare de anarhişti? Iar interzicerea grupurilor înăuntrul partidului a fost o măsură absolut necesară, deoarece, după lichidarea tuturor partidelor nebolşevice, interesele antagoniste prezente încă în societate au trebuit să-şi caute expresie în tendinţe divergente din cadrul singurului partid existent.

Din toate acestea, se vede limpede că, pentru Troţki, nu se punea problema democraţiei ca formă de guvernământ sau a libertăţilor civile ca valoare culturală; din acest punct de vedere, el îi era fidel lui Lenin şi nu se deosebea de Stalin. Dacă puterea este exercitată de clasa „istoriceşte înaintată” (fireşte, prin avangarda ei), atunci, prin definiţie, aceasta este o democraţie autentică chiar dacă, altminteri, oprimarea şi constrângerea sub toate formele sunt la ordinea zilei, pentru că toate acestea se subsumează cauzei progresului. însă, din momentul în care puterea a fost acaparată de o birocraţie care nu reprezenta
interesele proletariatului, aceleaşi forme de guvernare au devenit în mod automat reacţionare şi,

deci, „antidemocratice”. într-un articol din 1931, intitulat *Blocul de dreapta-stânga,* Troţki scria:

> Ceea ce noi înţelegem prin restabilirea democraţiei de partid este ca adevăratul nucleu revoluţionar proletar al partidului să capete dreptul de a ţine în frâu birocraţia şi a epura cu adevărat partidul; de a epura partidul de termidorienii din principiu, precum şi de cohortele lor carieriste şi iară de principii, care votează cum li se comandă de sus, de tendinţele de lăsare pe tânjală, precum şi de numeroasele facţiuni de sicofanţi, a căror denumire n-ar trebui derivata din greaca sau latina, ci din cuvântul rusesc care desemnează târâtoarele în forma lor contemporană, birocratizată şi stalinizată. Iată de ce avem nevoie de democraţie. (*Writings of Leon Trotsky, 1930-1931*, G. Breitman S. Lovell, 1973.)

Se vede limpede că prin „democraţie” Troţki înţelege guvernarea troţkiştilor, care ar exprima aspiraţiile istorice ale proletariatului.

Într-un articol din decembrie 1939, Troţki mai răspunde o dată la întrebarea dacă nu cumva el însuşi este răspunzător pentru lichidarea tuturor partidelor politice în afară de cel bolşevic. Bineînţeles, replică el, iar această acţiune a fost cât se poate de îndreptăţită. „Dar”, zice mai departe, „nu se poate pune semnul egalităţii între legile războiului civil şi cele din perioadele de pace”; după care, dându-şi, probabil, seama că, în acest caz, partidele lichidate ar fi trebuit relegalizate după Războiul Civil, adaugă „(sau) între legile dictaturii proletariatului şi cele ale democraţiei burgheze” *(Writings of Leon Trotsky, 1939—1940,* N. Allen & G. Breitman, 1973).

Într-o declaraţie datând de la sfârşitul anului 1932, citim:

> Orice regim trebuie judecat în primul rând în conformitate cu propriile lui reguli. Regimul dictaturii proletariatului nu poate şi nu vrea să se dea în lături de la încălcarea principiilor şi regulilor formale ale democraţiei. El trebuie judecat din punctul de vedere al capacităţii sale de a asigura trecerea la o nouă societate. Regimul democratic, pe de altă parte, trebuie judecat din punctul de vedere al măsurii în care permite dezvoltarea luptei de clasă în cadrul democraţiei. *(Writings of Leon Trotsky, 1932—1933,* G. Breitman & S. Lovell, 1972.)

Pe scurt, este îndreptăţit să te indignezi şi să ataci statele democratice atunci când încalcă principiile

democraţiei şi libertăţii, dar dictatura proletariatului nu trebuie tratată în acelaşi fel, deoarece ea nu recunoaşte principiile democratice; superioritatea ei rezidă în promisiunea de a crea în viitor o „nouă societate”.

În *Revoluţia trădată* ni se spune chiar că însăşi Constituţia lui Stalin proclama votul universal, că recunoştea implicit că nu mai avem de-a face cu o dictatură a proletariatului. (Troţki mai face observaţia că, prin introducerea votului secret, Stalin voia, evident, să-şi cureţe într-o anumită măsură regimul de corupţie. Oricât de incredibil, el, pare-se, lua în serios alegerile staliniste.)

Astfel, deşi Troţki l-a atacat întruna pe Stalin şi regimul său, preconizând revenirea la „democraţia sovietică” şi la „democraţia de partid”, principiile lui generale arată limpede că pentru el „democraţia” însemna guvernarea celor care promovează o politică „justă”, şi nu că „justeţea” unei politici se determină în funcţie de rezultatul competiţiei diferitelor grupuri pentru obţinerea sprijinului popular. În *Revoluţia trădată* el scrie despre necesitatea recâştigării libertăţii de către „partidele sovietice”, începând cu bolşevicii (adică el şi adepţii lui); nu este însă clar care alte partide contau drept „sovietice”. Dat fiind că numai adevărata avangardă a proletariatului trebuie să exercite puterea, acea avangardă trebuia să aibă şi dreptul de a decide care partide sunt „sovietice” şi care sunt contrarevoluţionare. în viziunea lui Troţki, aşadar, se pare că libertatea socialistă însemna libertate pentru troţkişti şi pentru nimeni altcineva.

Aceleaşi argumente se aplică şi libertăţii în domeniul culturii. Troţki îsi exprima uneori indignarea fată de aservirea stiintei şi artei de către regimul lui Stalin. În *Revoluţia trădată* reamintea ca, în 1924, el însuşi formulase regulile pentru dictatura proletariatului în artă şi literatură; singurul criteriu în judecarea unei opere trebuia să fie dacă aceasta era în favoarea sau împotriva Revoluţiei, în rest urmând să existe libertate deplină. În iulie 1932 scria că în artă şi filosofic trebuie să existe libertate, urmând să fie „eliminat fără cruţare doar ceea ce

este îndreptat împotriva obiectivelor revoluţionare ale proletariatului” *(Writings, 1932— 1933).* Principiul acesta este însă identic cu cel promovat sub regimul lui Stalin: autorităţile de partid decid ce anume este „îndreptat împotriva obiectivelor revoluţionare ale proletariatului” şi, ca atare, urmează a fi „eliminat fără cruţare”. Libertatea astfel definită n-a fost niciodată încălcată în statul sovietic. De bună seamă, sub o astfel de formulă generală, gradul de represiune şi înregimentare putea fi mai mare sau mai mic în funcţie de diverse circumstanţe politice, iar în anii ’20 el a fost, cu siguranţă, mai mic decât în anii ’30. Principiul fiind însă că guvernanţii sunt cei ce decid în flecare caz care manifestări din sfera culturii sunt în concordanţă cu nevoile lor politice, niciun grad de represiune şi aservire nu poate contraveni dictaturii proletariatului. Avem de-a face, aşadar, şi aici cu aceeaşi schemă: dacă Troţki ar fî deţinut puterea, el, fireşte, n-ar fi îngăduit libertăţi despre care ar fi considerat că-i pericliteaz autoritatea; Stalin se comporta în acelaşi fel, în ambele cazuri fiind vorba de interesul personal. Toată deosebirea se reduce la faptul că Troţki se considera pe sine „reprezentantul intereselor istorice ale proletariatului”, pe când Stalin îşi atribuia sieşi această calitate.

în *Morala lor şi morala noastră,* Troţki s-a străduit să contracareze obiecţia acelora dintre adepţii săi care susţineau că unica lui regulă morală era: „Just e ceea ce-mi convine mie” şi că, în concepţia sa, scopul justifică mijloacele. Replica dată de el era că dacă mijloacele ar fi justificate şi de altceva decât scopurile emanate de istorie, acel ceva n-ar putea fî decât Dumnezeu. Cu alte cuvinte, cei ce contestau viziunea sa alunecau în religie întocmai cum făcuseră revizionişti ruşi Struve, Bulgakov şi Berdiaev; ei încercau să combine marxismul cu un gen de morală situată deasupra claselor şi sfârşeau în braţele bisericii. Morala, în general, declara el, este o funcţie a luptei de clasă. În prezent, ea putea servi interesele proletariatului sau pe cele ale fascismului şi, de bună seamă, clasele aflate în luptă puteau folosi uneori mijloace similare; singura

întrebare importantă era căreia dintre părţi îi serveau.

> Un mijloc poate fî justificat doar de scopul pentru care este folosit. Din punctul de vedere marxist, care exprimă interesele istorice ale proletariatului, un mijloc este justificat dacă duce la creşterea puterii omului asupra naturii, nu la scăderea acestei puteri. *(Their Morals and Ours)*

Cu alte cuvinte, dacă o anume politică favorizează progresul tehnic (sporeşte puterea omului asupra naturii), orice mijloace care servesc unei astfel de politici sunt în mod automat justificate; în acest caz, însă, nu se vede de ce ar trebui condamnată politica lui Stalin, care, în mod neîndoielnic, ridica nivelul tehnic al ţării. Cât despre abolirea puterii unor oameni asupra altora, Troţki însuşi enunţase principiul (preluat de Stalin) că, înainte ca această putere să poată fi abolită, ea trebuia mai întâi sporită la maximum; Troţki a reiterat acest punct de vedere în iunie 1933. în viitor, însă, lucrurile vor sta altfel. „Ţelul istoric" se află întruchipat de partidul proletar, care este, în consecinţă, îndrituit să decidă ce este moral şi ce este imoral. Cât despre remarca lui Suvarin că, de vreme ce nu există un partid al lui Troţki, înseamnă că acesta se considera pe sine unica întruchipare a moralei, profetul replica din nou prin invocarea exemplului lui Lenin, care, în 1914, era total izolat, iar mai apoi, se ştie ce s-a întâmplat,

într-un anumit sens, obiecţiile menţionate ale criticilor erau incorecte: Troţki nu susţinea că ceea ce servea interesele partidului său era moralmente just, iar ceea ce le contravenea era reprobabil. El susţinea, pur şi simplu, că nu există criterii morale, ci doar criterii de eficienţă politică: „Problemele moralei revoluţionare sunt contopite cu cele ale strategiei şi tacticii revoluţionare" *(ibidem).* A spune despre un lucru că este bun sau rău în sine, indiferent de consecinţele lui politice, era echivalent cu a crede în Dumnezeu. N-avea, de pildă, niciun sens să întrebi dacă era drept în sine să ucizi copiii adversarilor tăi politici. Uciderea copiilor ţarului a fost (cum avea să spună Troţki în alt loc) un act just, pentru că era politiceşte justificat. Dar atunci de ce era injust ca Stalin să-i ucidă pe copiii lui Troţki?

Pentru că Stalin nu reprezenta proletariatul. Toate principiile „abstracte” privitoare la bine şi rău, toate regulile universale ale democraţiei şi libertăţii şi toate valorile culturale nu au prin ele însele nicio semnificaţie; ele trebuie acceptate sau respinse în funcţie de exigenţele oportunităţii politice. Mai departe se pune, firește, întrebarea de ce ar trebui ca *cineva* să se situeze de partea „avangardei proletariatului”, şi nu de partea adversarilor ei, sau de ce ar trebui, în genere, să se identifice cu anumite scopuri. Troţki nu răspunde la această întrebare, ci spune doar că „scopul se degajă în chip firesc din mişcarea istorică” *{ibidem},* ceea ce, probabil, înseamnă, deşi el nu o spune răspicat, că întâi trebuie să descoperim ce anume este istoriceşte inevitabil, iar apoi să sprijinim acest lucru pentru simplul motiv că este inevitabil.

La fel de categoric este Troţki şi în ceea ce priveşte democraţia dinăuntrul partidului. Când propriul său grup se afla în opoziţie, el cerea, firește, ca în partidul lui Stalin să existe libertatea discuţiilor şi chiar şi libertatea de a forma „fracţiuni”. Pe de altă parte, susţinea interzicerea fracţiunilor, votată de el însuşi şi de alţii la Congresul al X-lea din 1921, pe temeiul că era o „măsură extraordinară”. Cum altfel să interpretezi o astfel de conduită decât ca însemnând că interzicerea fracţiunilor este îndreptăţită atunci când acestea au o orientare greşită, dar că grupul lui Troţki nu trebuia interzis deoarece exprima interesele proletariatului? în timpul exilului său, el s-a străduit, de asemenea, să impună principii „cu adevărat leniniste” micului grup al adepţilor săi: a condamnat întruna orice deviere de la luările lui de poziţie, a ordonat excluderea tuturor celor care se împotriveau autorităţii sale în indiferent ce chestiune şi a proclamat necontenit principiul centralismului democratic. A denunţat grupul „comunişti lor democraţi” de la Paris, animat de Suvarin, spunând (şi având, poate, în acest punct, dreptate) că şi din simpla lor denumire se vedea că se rupseseră de marxism. A dojenit cu asprime grupul lui Naville atunci când, în 1935, acesta şi-a formulat un program propriu înăuntrul Opoziţiei de

Stânga. L-a condamnat pe Luciano Galicia, liderul trotkistilor mexicani, care uitase de capitalism şi cerea deplina libertate a opiniilor înăuntrul Internaţionalei a IV-a. S-a dezlănţuit cu furie împotriva troţkistului american Dwight Macdonald, care spusese că orice teorie se cuvine tratată cu scepticism: „Cine propagă scepticismul teoretic este un trădător” *{Writings, 1939—1940).* A pronunţat o sentinţă irevocabilă împotriva lui Burniţam şi Shachtman atunci când aceştia au ajuns în cele din urmă să se îndoiască de caracterul de stat muncitoresc al Uniunii Sovietice şi să vorbească de imperialism sovietic în cazul invadării Poloniei şi al războiului cu Finlanda. Cu acest prilej, a refuzat să-şi dea acordul la ţinerea unui referendum înăuntrul partidului troţkist american (care, cu cei circa o mie de membri câţi număra conform estimării lui Deutscher, pare să fi fost cel mai numeros contingent din Internaţionala a IV-a) pe motiv că politica de partid nu era „o simplă sumă aritmetică a deciziilor locale” *{În Defense ofMarxism*$_y$ 1942). Faptul că acest absolutism a făcut ca mişcarea sa să tot scadă numeric, devenind din ce în ce mai asemănătoare unei minuscule secte religioase, convinsă că doar membrii ei sunt sortiţi mântuirii, nu l-a îngrijorat defel pe Troţki, care amintea, şi cu acest prilej, de situaţia în care s-a aflat Lenin în 1914. împărtăşea şi concepţia „dialectică” a lui Lenin că majoritatea adevărată sau „subiacentă” nu o formau cei care se întâmpla să fie numeric mai mulţi, ci cei care aveau o orientare corectă sau erau exponenţii progresului istoric. Se pare că era sincer convins că masele muncitoare din lume erau în străfundul sufletului lor de partea sa, chiar dacă nu conştientizau încă acest lucru; căci din legile istoriei decurgea limpede că altfel nu se putea.

Cam aceeaşi a fost şi atitudinea lui Troţki fată de asuprirea naţională şi autodeterminarea naţională. Scrierile sale cuprind câteva referiri la înăbuşirea de către Stalin a aspiraţiilor naţionale ale ucrainenilor şi ale altor popoare; în acelaşi timp, el sublinia că nu trebuiau făcute niciun fel de concesii naţionaliştilor ucraineni

şi că adevăratii bolşevici din Ucraina nu trebuiau să formeze un „front popular” cu aceştia. Mergea până acolo încât să afirme că ucrainenii, împărţiţi cum erau între patru state, constituiau o
problemă internaţională nu mai puţin crucială decât fusese, în opinia lui Marx, problema polonează în secolul al XlX-lea. Nu vedea însă nimic reprobabil în provocarea de către statul socialist a „revoluţiei proletare” în alte ţări pe calea invaziei armate. În 1939—1940 le explica pe un ton indignat lui Shachtman şi Burnham că invadarea de către sovietici a Poloniei a coincis cu mişcarea revoluţionară din acea tară, că birocraţia stalinistă »
5 ? J
dăduse un impuls revoluţionar proletariatului şi ţărănimii poloneze şi că şi în Finlanda războiul cu Uniunea Sovietică deşteptase simţăminte revoluţionare. Aceasta era, ce-i drept, o revoluţie „de un fel aparte”, deoarece era introdusă cu baioneta, şi nu izvorâtă din adâncimile sentimentului popular, dar era, cu toate acestea, o revoluţie autentică. Cunoştinţele lui Troţki despre ceea ce se petrecea în estul Poloniei şi în Finlanda se bazau, fireşte, nu pe date empirice de vreun fel, ci pe „legile istoriei”; statul sovietic, chiar şi degenerat cum era, reprezenta interesele maselor populare şi, deci, acestea nu puteau decât sa sprijine Armata Roşie invadatoare. în această privinţă Troţki, cu siguranţă, nu poate fi acuzat de a se fî abătut de la leninism; dat fiind că „adevăratul” interes naţional coincidea cu cel al avangardei proletariatului, rezulta că, oriunde această avangardă se află la putere (fie şi într-o stare de „degenerare birocratică”), dreptul la autodeterminare naţională a fost realizat, iar masele trebuie sa sprijine această stare de lucruri, deoarece aşa cere teoria.

4. Critica politicii economice şi a politicii externe sovietice

Dat fiind că, cel puţin teoretic, industrializarea şi viitoarea politică agrară constituiau o problemă vitală pentru opoziţia de stânga din Uniunea Sovietică, Troţki s-a trezit într-o situaţie delicată

atunci când s-a văzut că Stalin preluase toate politicile opoziţiei şi chiar le intensificase. A rezolvat această dificultate declarând că Stalin înfaptuia într-adevăr obiectivele opoziţiei, dar că o facea într-o manieră birocratică şi nechibzuită.

Opoziţia de stânga a început cu lupta pentru industrializarea şi colectivizarea agricolă a Uniunii Sovietice. Această luptă este câştigată într-un anumit sens, acela că, începând din 1928, întreaga politică a guvernului sovietic reprezintă o aplicare, distorsionată birocratic, a principiilor opoziţiei de stânga. *(Writings of Leon Trotsky, 1933-1934,* G. Breitman & B. Scott, 1972).

Birocraţia „a fost silită" de logica guvernării să aplice aceste măsuri în propriul ei interes şi, cu toate că a înfăptuit obiectivele istorice ale proletariatului într-o manieră distorsionată, schimbările ca atare erau „progresiste"; ba chiar mai mult, presiunea stângii a fost cea care l-a silit pe Stalin să schimbe placa.

> Între forţele creatoare ale revoluţiei şi birocraţie exista un antagonism profund. Dacă aparatul stalinist se loveşte întruna de anumite limite, dacă se vede silit chiar să facă bruşte cotituri spre stânga, aceasta se datorează înainte de toate presiunii elementelor amorfe, răzleţite, dar încă puternice ale partidului revoluţionar. *(Writifîgs| 1930—1931)*

în ceea ce priveşte colectivizarea, Troţki critica pripeala şi lipsa de pregătire economică şi sublinia că staliniştii greşeau văzând în colhozuri nişte organizaţii socialiste; ele nu erau decât o formă de tranziţie. Ba mai mult, colectivizarea s-a dovedit a fi un pas spre restaurarea capitalismului. în *Revoluţia trădată* el scria că Stalin anulase naţionalizarea pământului dându-l colhozurilor, iar oferind ţăranilor posibilitatea să cultive în subsidiar loturi private, întărise elementul de „individualism". Vedem cum, într-o vreme când agricultura sovietică se afla în ruină şi milioane de ţărani erau muritori de foame sau izbuteau să supravieţuiască doar graţie permisiunii pe care o primiseră, în cele din urmă, de a păstra mici loturi private, Troţki se arăta îngrijorat în principal de pericolul „individualist" cuprins în această măsură. Era chiar de părere că lupta

împotriva chiaburilor nu era suficient de fermă dat fiind că Stalin le-a oferit şansa de a se organiza în colhozuri şi, după prima campanie de lichidare, le-a făcut şi alte concesii substanţiale de natură să ducă la revirimentul diferenţierii de clasă la sate. (Aceasta era linia lui Troţki în 1935, când sesizase o „cotitură spre dreapta” în politica externă a lui Stalin, ceea ce l-a făcut să caute simptome ale unei cotituri similare şi în politica internă sovietică.)

în mai multe rânduri, în *Revoluţia trădată* şi în alte scrieri, Troţki a condamnat introducerea muncii în acord în industria sovietică. Era însă greu de desluşit din argumentele sale dacă era de părere că stimulentele materiale pentru productivitate trebuiau înlocuite cu constrângerea poliţienească sau cu zelul revoluţionar, iar în acest din urmă caz, cum anume putea fi deşteptat acest zel.

Cât priveşte politica externă, Troţki relua necontenit teza că revoluţia mondială a fost abandonată de dragul „socialismului într-o singură ţară”; drept urmare, revoluţia a fost „trădată rând pe rând în Germania, China şi Spania”. (Potrivit lui Troţki, Războiul Civil din Spania a fost, „în esenţă”, o luptă proletară pentru socialism.) Nu spunea dacă Armata Roşie trebuia trimisă să-i ajute pe muncitorii germani în 1923 (cum încercase el însuşi să facă în 1920) sau pe cei chinezi în 1926. În general, Troţki se opunea politicii de sprijinire a „burgheziei naţionale” din ţările subdezvoltate. Această politică avusese adesea destul succes în slăbirea marilor puteri capitaliste; Troţki însă o considera nocivă pe considerentul că în teritoriile coloniale, ca şi aiurea, obiectivele „revoluţiei burgheze” puteau fi atinse numai sub conducerea comuniştilor, care urmau să transforme din mers revoluţia în una socialistă. Era, de pildă, absurd să se creadă că India şi-ar putea câştiga independenţa altfel decât printr-o revoluţie proletară; legile istoriei excludeau cu totul o astfel de posibilitate. Exemplul Rusiei arăta că singura posibilitate era o „revoluţie permanentă” condusă de la bun început de către proletariat, adică de către partidul comunist. Troţki considera modelele ruseşti absolut obligatorii pentru toate ţările lumii şi, ca

atare, avea răspunsuri gata pregătite la toate problemele lor fie că ştia ceva sau nu despre istoria şi specificităţile lor.

Troţki nu tăgăduia că într-o perioadă revoluţionară comuniştii trebuie să se folosească de obiective tranzitionale înainte de a lua [3]
pe deplin situaţia sub control. Astfel, într-o scrisoare din august 1931 către troţkiştii chinezi, el scria că ideea unei adunări naţionale nu trebuia eliminată din programul lor, deoarece, după câştigarea sprijinului ţăranilor săraci, „proletariatul va trebui să convoace o adunare naţională pentru a nu stârni neîncrederea ţărănimii şi a nu oferi pretexte demagogiei burgheze” *(Writings, 1913-1931).* În alte locuri citim însă că ar fi o eroare fatală repetarea lozincii de dinainte de 1917 a lui Lenin privind o „dictatură a proletariatului şi a ţărănimii”. La începutul Revoluţiei Ruse s-a spus că guvernul revoluţionar reprezenta proletariatul şi ţărănimea săracă. Referitor la aceasta, Troţki scrie:

> Cc-i drept, ulterior, noi am spus că guvernul era muncitoresc şi ţărănesc. La acea dată, însă, dictatura proletariatului era deja un fapt, partidul comunist deţinea puterea şi, ca urmare, denumirea de „Guvern al muncitorilor şi ţăranilor” nu putea da naştere la nicio ambiguitate ori oferi motive de alarmă. *{Ibidem}*

Pe scurt, odată luată puterea de către comunişti, ficţiunile şi denumirile amăgitoare n-aveau cum să strice.

Susţinătorii şi admiratorii lui Troţki, precum Deutscher, au relevat în repetate rânduri, ca pe un lucru ce-i facea mare cinste, că s-a împotrivit sloganului „social-fascism”. E adevărat că el a criticat acest slogan pentru că îi izola pe comunişti de masele muncitoreşti din partidele social-democrate, dar nu pare să fi avut de propus o politică reală în legătură cu social-democraţii. A scris că nu putea fî vorba de o cooperare permanentă cu nişte organizaţii care nu se delimitaseră în chip radical de reformism şi care căutau să regenereze social-democraţia. În aceeaşi perioadă, anterior venirii lui Hitler la putere, i-a blamat pe stalinişti deopotrivă pentru că vorbeau despre „social-

fascism” şi pentru că ar fi capitulat faţă de social-democraţi. în iunie 1933, imediat după victoria naziştilor, a declarat că era exclus un front unit cu social-democraţii, care erau lachei ai lui Hitler. Dar indignarea sa a devenit mai aprigă în urma schimbării politicii sovietice în anii 1934-1935. Stalinismul, pasămite, îşi dăduse, în fine, de gol orientarea de dreapta; staliniştii se aliau cu renegaţii din Internaţionala a Il-a şi, ceea ce era şi mai rău, vorbeau despre pace şi arbitraj internaţional şi împărţeau statele în democratice şi fasciste, ca şi cum ar fi fost vorba de o deosebire importantă. Spuneau că fascismul ameninţă cu un război mondial, or, ca marxişti, trebuiau să ştie că războiul imperialist avea un „substrat economic”. Acceptaseră chiar, la Geneva, o formulă de definire a agresorului în termeni care s-ar aplica deopotrivă tuturor războaielor, inclusiv celor dintre state capitaliste. Aceasta era o cedare în faţa pacifismului burghez: marxiştii nu se puteau opune din principiu tuturor războaielor, ci lăsau o astfel de fandoseală în seama quakerilor şi tolstoienilor. Marxiştii judecau din unghiul clasei ai cărei exponenţi erau, neinteresându-i distincţiile burgheze dintre agresor şi victimă; principiul lor era că un război în interesul proletariatului, indiferent dacă e agresiv sau defensiv, este un război drept, pe când un război între imperialişti este o crimă.

în realitate, apelurile anterioare ale lui Troţki la o schimbare de atitudine fată de social-democrati au fost iluzorii şi nu s-ar fi soldat cu nimic chiar şi dacă el s-ar fi aflat la putere; pentru că el îşi închipuia că era posibilă menţinerea „purităţii” ideologice faţă de social-democraţi şi, în acelaşi timp, obţinerea sprijinului lor în anumite împrejurări particulare. Atunci când Stalin, pentru a împiedica apropierea Franţei de Germania nazistă, lansa politica „frontului popular”, el îşi dădea seama că trebuie să plătească un preţ cel puţin pe planul propagandei pentru ca această politică să aibă succes. Pe când Troţki considera posibilă formarea unui front antinazist cu socialiştii concomitent cu denunţarea necontenită a acestora drept impostori, agenţi ai burgheziei,

trădători ai clasei muncitoare şi lachei ai imperialismului, singurul epitet-tabu fiind cel de „social-fascişti”. Este evident că, dacă în acea perioadă el ar fi răspuns de Comintern, politica sa ar fi fost şi mai falimentară decât cea a lui Stalin.

Troţki a fost intr-adevăr un adept fidel al opiniei lui Lenin că (aşa cum acesta a repetat de multe ori în timpul războiului şi al Revoluţiei) bizuirea pe tratate internaţionale, arbitraj, dezarmare etc. nu era altceva decât vorbărie reacţionară. Nu conta cine era ?
agresorul, ci care clasă purta războiul. Statul socialist, care reprezenta interesele proletariatului mondial, avea dreptatea de partea sa în orice război, indiferent de cine La declanşat, şi nu se putea considera în mod serios îngrădit de tratate încheiate cu guverne imperialiste. Stalin era preocupat de securitatea statului sovietic, nu de soarta revoluţiei mondiale, şi de aceea era nevoit să se prezinte în diferite ocazii ca avocat al păcii şi campion al dreptului internaţional şi al democraţiei. Pe când Troţki credea că principalele elemente ale situaţiei internaţionale mai erau încă la fel cum le văzuse el în 1918: de o parte imperialiştii, iar de cealaltă, statul socialist şi proletariatul mondial care aşteaptă sloganuri potrivite pentru declanşarea revoluţiei. Stalin, exponent al /¿¿W/Wz7/L-uluL nu credea în „valul în creştere al revoluţiei” şi folosea partidele comuniste europene ca pe nişte instrumente ale politicii sovietice. Troţki era adeptul „războiului revoluţionar” neîntrerupt şi întreaga lui doctrină era bazată pe convingerea că, prin firea lucrurilor şi potrivit legilor istoriei, proletariatul mondial năzuia la revoluţie şi că doar politica eronată a birocraţiei staliniste împiedica această tendinţă lăuntrică să se materializeze.

5. Fascismul, democraţia şi războiul

Cât de doctrinară şi de nerealistă era gândirea politică a lui Troţki din anii ’30 se poate deduce din ceea ce spunea despre războiul care se prefigura şi din recomandările sale privitoare la cum trebuia acţionat în fata ameninţării fasciste.

La câteva zile după izbucnirea războiului, el scria: „Nu văd nici cel mai mic motiv pentru schimbarea principiilor referitoare la război elaborate între 1914 şi 1917 de către reprezentanţii mişcării muncitoreşti sub conducerea lui Lenin. Războiul actual are caracter reacţionar de ambele părţi. Oricare dintre tabere va învinge, omenirea va fi aruncată mult înapoi” *(Writings, 1939— 1940),* Aceste cuvinte – scrise după invazia germană în Polonia şi declaraţia de război anglo-franceză, dar anterior invaziei sovietice de la mijlocul lui septembrie – constituie o expresie concisă a vederilor lui Troţki în legătură cu războiul dintre state capitaliste cum erau Germania nazistă, Italia fascistă, Polonia, Franţa, Marea Britanic şi SUA. Timp de mulţi ani el nu a contenit să repete că era o iluzie funestă şi un truc capitalist ideea existenţei sau a posibilităţii unui front al statelor „democratice” împotriva fascismului şi ideea că nu era totuna dacă va învinge Hitler sau o coaliţie a democraţiilor occidentale, întrucât niciuna dintre părţi nu naţionalizase întreprinderile. Proletariatul din ţările beligerante, în loc să sprijine guvernele reacţionare ale acestora în lupta împotriva lui Hitler, trebuia să se ridice împotriva lor, aşa cum a cerut Lenin în cursul Primului Război Mondial. Lozinca „apărării naţionale” era în cel mai înalt grad reacţionară şi antimarxistă, pentru că ceea ce conta era revoluţia proletară, şi nu înfrângerea unei burghezii naţionale de către o alta.

Într-o broşură din iulie 1934, intitulată *Războiul şi Internaţionala a IV-a*, Troţki scria:

> Făţărnicia apărării naţionale se acoperă oriunde este posibil cu făţărnicia suplimentară a apărării democraţiei. Dacă nici măcar acum, în epoca imperialistă, când marxiştii nu identifică democraţia cu fascismul şi sunt gata în orice clipă să combată încălcările democraţiei de către fascism, nu trebuie oare ca, în caz de război, proletariatul să sprijine guvernele democratice împotriva celor fasciste? Sofism flagrant! Noi apărăm democraţia împotriva fascismului prin organizaţiile şi metodele proletariatului. Contrar social-democraţiei, noi nu mandatăm statul burghez cu această apărare... în aceste condiţii, sprijinirea de către partidul muncitorilor a imperialismului „său” naţional de dragul fragilei cruste democratice înseamnă renunţarea la o politică de sine stătătoare şi demoralizarea muncitorilor,,. Avangarda revoluţionară va urmări crearea unui

> front unit cu organizaţiile clasei muncitoare – împotriva propriului guvern „democratic” –, dar în niciun caz o unitate cu propriul guvern împotriva ţării inamice. (*Writings, 1933—1934)*

Internaţionala a IILa, sublinia Troţki într-un articol din 1935, a combătut întotdeauna nu doar social-patriotismul, ci şi pacifismul, şi a condamnat întotdeauna vorbăria despre dezarmare, arbitraj, Liga Naţiunilor etc; or, iată că acum aprobă toate aceste politici burgheze. Atunci când gazeta L’Humanité facea apel la apărarea „civilizaţiei franceze”, ea arăta prin aceasta că a trădat proletariatul şi că se situează pe o poziţie naţionalistă, invitându-i pe muncitorii francezi să-şi sprijine propriul guvern împotriva imperialismului german. Războaiele sunt un produs al capitalismului şi era lipsit de sens să susţii că principalul pericol este în prezent nazismul. „Pe o astfel de cale se ajunge repede la idealizarea democraţiei franceze ca atare, prin contrast cu Germania hitleristă” *(Writings of Leon Trotsky, 1934—1935,* G. Breitman & B. Scott, 1971).

Cu un an în urmă, Troţki declara că democraţia şi fascismul erau, pur şi simplu, două instrumente de exploatare alternative, restul fiind praf în ochi.

> La drept vorbind, ce ar însemna un bloc al democraţiilor imperialiste împotriva lui Hitler? O reeditare a înlănţuirii de la Versailles, mai grea încă, mai sângeroasă şi mai intolerabilă… Criza cehoslovacă a arătat cu o remarcabilă claritate că fascismul nu există ca factor independent. El nu este decât una dintre uneltele imperialismului. „Democraţia” e o altă astfel de unealtă. Imperialismul e mai presus de amândouă. El le pune în mişcare potrivit nevoilor sale, ba contrapunându-de, ba împăcându-le amical [nE] . A te alia cu imperialismul împotriva fascismului este totuna cu a te alia cu dracul împotriva ghearelor şi coarnelor lui. (*Writings, 1938— 1939)* ’

într-un cuvânt, lupta dintre democraţie şi fascism este o ficţiune. Tratatele internaţionale nu ţineau cont de astfel de pseudoantagonisme: britanicii[1] ar putea încheia un pact cu Italia, polonezii cu Germania[3]. Oricare ar fi părţile în litigiu, războiul care se apropie va provoca o revoluţie proletară internaţională[3], aceasta era legea istoriei. Omenirea nu ar suporta acest război

mai mult de câteva luni; pretutindeni ar izbucni împotriva guvernelor naţionale rebeliuni conduse de Internaţionala a IV-a. În orice caz, războiul ar mătura dintr-odată toate vestigiile democraţiei, ceea ce înseamnă că e absurd să se vorbească despre valori democratice. Replicând grupului troţkist din Palestina, care sugera că, în acel moment, fascismul era principala ameninţare care trebuia combătută, Troţki scria că atitudinea lor nu era cu nimic mai bună decât social-patriotismul. Pentru toţi adevăraţii revoluţionari, inamicul principal era întotdeauna cel din propria ţară. Iar într-o altă scrisoare, din iulie 1939, declara: „Victoriile fascismului sunt importante, dar agonia şi moartea capitalismului sunt mai importante. Fascismul grăbeşte izbucnirea unui nou război, iar războiul va accelera enorm mişcarea revoluţionară. În caz de război, orice nucleu revoluţionar cât de mic va deveni în foarte scurt timp un factor istoric decisiv” *(Writings, 1938—1939),* Internaţionala a IV-a urma să joace în războiul care stătea să izbucnească acelaşi rol cu cel pe care l-au jucat bolşevicii în 1917, doar că, de data asta, prăbuşirea capitalismului va fî totală şi definitivă. „Da, nu mă îndoiesc că noul război mondial va provoca în mod absolut inevitabil revoluţia mondială şi colapsul sistemului capitalist” *(ibideni).*

Izbucnirea războiului nu a modificat întru nimic opiniile lui Troţki pe această temă, ci le-a întărit. în manifestul Internaţionalei a IV-a, publicat în iunie 1940, el declara că „un socialist care se pronunţă astăzi în apărarea «patriei» joacă acelaşi rol reacţionar ca ţăranii din Vandeea care au sărit să apere regimul feudal, adică propriile lor lanţuri” (*Writings, 1939—1940).* Era
absurd să se vorbească despre apărarea democraţiei împotriva fascismului, deoarece fascismul era un produs al democraţiei burgheze şi nu vreo „patrie” trebuia apărată, ci interesele proletariatului mondial.

> Dar prima care va fi înfrântă în război va fi total putreda democraţie. În prăbuşirea ei definitivă, ea va târî după sine toate organizaţiile muncitoreşti care i-au servit drept sprijin. Nu va mai fi loc pentru sindicate reformiste; reacţiunea capitalistă

le va distruge fără cruţare *(ibidem). (...)*

Dar oare nu este de datoria clasei muncitoare în condiţiile actuale să ajute democraţiile în lupta lor împotriva fascismului german? Iată în ce fel pun problema largi cercuri mic-burgheze pentru care proletariatul a rămas mereu doar un auxiliar al cutărei sau cutărei facţiuni burgheze. Noi respingem cu indignare această politică. Fireşte că există deosebiri între regimurile politice din societatea burgheză, la fel cum există diferenţe de confort între diferitele vagoane dintr-o garnitură de tren. Dar, când întregul tren se pravale într-o prăpastie, distincţia dintre democraţia decadentă şi fascismul sângeros dispare în faţa colapsului întregului sistem capitalist... Victoria imperialiştilor din Marea Britanic şi Franţa ar fi nu mai puţin nefastă pentru soarta omenirii decât victoria lui Hitler şi Mussolini. Democraţia burgheza nu poate fi salvată. Ajutându-şi propria burghezie împotriva fascismului din afară, muncitorii n-ar face decât să grăbească victoria fascismului în propria lor ţară, *{ibidem)*

Iată şi sfatul pe care Troţki îl dădea muncitorilor norvegieni în timpul invaziei hitleriste.

Ar fi trebuit ca muncitorii norvegieni să sprijine tabăra „democrată" împotriva celei fasciste?... În realitate, aceasta ar fi fost cea mai grosolană eroare cu putinţa... Pe arena mondială, noi nu sprijinim nici tabăra Aliaţilor, nici pe cea germană. Nu avem, aşadar, nici cel mai mic motiv de a justifica sau sprijini vreuna dintre uneltele lor vremelnice din Norvegia. *{În Defense of Marxism)*

Aşadar, dacă muncitorii din Polonia, Franţa sau Norvegia ar fi citit proclamaţiile lui Troţki şi li s-ar fi conformat, ei şi-ar fi întors armele împotriva propriilor guverne în timpul invaziei naziste de vreme ce nu conta dacă erau guvernaţi de Hitler sau de propria burghezie; fascismul era un instrument al burgheziei şi era o absurditate să vorbeşti despre formarea unui front comun al tuturor claselor împotriva fascismului. Lenin propovăduise şi el defetismul în Primul Război Mondial şi iată că a izbucnit revoluţia. Troţki – trebuie observat – considera foarte probabil că războiul urma să fie unul al tuturor statelor capitaliste împotriva Uniunii Sovietice dat fiind că cele dintâi erau unite prin interesul de clasă. Dacă însă Uniunea Sovietică s-ar alia cu o putere capitalistă împotriva unei alte asemenea puteri, războiul ar fi unul foarte scurt,

deoarece numaidecât ar izbucni o revoluţie proletară în statul capitalist înfrânt, cum s-a întâmplat în Rusia în 1917, iar atunci cele două puteri capitaliste inamice s-ar uni împotriva patriei proletariatului.

Troţki considera, prin urmare, dinainte cunoscut rezultatul general al războiului: prăbuşirea definitivă a capitalismului, dispariţia stalinismului şi a lui Stalin, izbucnirea revoluţiei mondiale, câştigarea instantanee a adeziunii muncitorilor de către Internaţionala a IV-a, care va fi învingătorul final. După cum scria într-o replică la criticile formulate de Serge, Suvarin şi Thomas:

> Toate partidele societăţii capitaliste, toţi moraliştii şi toţi sicofanţii ei vor pieri sub molozul apropiatei catastrofe. Singurul care va supravieţui este partidul revoluţiei socialiste mondiale, cu toate că, în prezent, în ochii raţionalizatorilor miopi, el poate să pară inexistent întocmai cum, în timpul precedentului război, li se păruse inexistent partidul lui Lenin şi Liebknecht. (*Their Marals and Ours)*

Pe deplin încredinţat de infailibilitatea sa, Troţki mai făcea numeroase alte predicţii mai specifice. De pildă, că era absolut imposibil ca Elveţia să nu fie târâtă în război; că democraţia nu va putea supravieţui în nicio ţară, ci, potrivit unei „legi de fier", se va preface în fascism; că, dacă democraţia italiana ar fi restaurată, ea nu ar putea dăinui decât câteva luni înainte de a fi măturată de revoluţia proletară. Cum armata lui Hitler era formată din muncitori şi ţărani, ea se va alia, în cele din urmă, în mod necesar, cu popoarele din ţările ocupate dat fiind că, potrivit legilor istoriei, legăturile de clasă erau mai trainice decât oricare altele.

Cât priveşte natura generală a pericolului fascist, Troţki avansa o foarte interesantă analiză în august 1933. „Teoretic, victoria fascismului este, în mod neîndoielnic, o dovadă că democraţia şi- a epuizat posibilităţile, dar, din punct de vedere politic, regimul fascist perpetuează prejudecăţi democratice, le recreează, le inculcă tinerilor şi este chiar capabil să le imprime, pentru scurt timp, o forţă mai mare. Tocmai în aceasta rezidă una dintre cele mai importante manifestări ale rolului istoric reacţionar al fascismului *(Writings, 1932—1933).* „Sub jugul

dictaturii «fasciste», iluziile democratice nu şi-au pierdut din forţă, ci au devenit mai puternice” *(ibidem).* Cu alte cuvinte, pericolul fascismului rezidă în faptul că oamenii supuşi regimului fascist tânjesc după democraţie, ceea ce face ca prejudecăţile democratice să se perpetueze în loc de a se risipi; Hitler e periculos pentru că îngreunează distrugerea democraţiei.

Cu puţin înainte de moarte, Troţki şi-a reafirmat predicţiile privitoare la evoluţia războiului şi, în acelaşi timp, a formulat, retoric, întrebarea ce s-ar întâmpla dacă ele nu s-ar adeveri; răspunsul său era că aceasta ar semnifica falimentul marxismului.

> Dacă acest război va provoca, după cum noi credem cu fermitate, o revoluţie proletară, aceasta va duce inevitabil la răsturnarea birocraţiei din URSS şi la regenerarea democraţiei sovietice pe o platformă economică şi culturală mult mai înaltă decât cea din 1918... Dacă, însă, am concede că actualul război va provoca nu o revoluţie, ci un declin al proletariatului, rămâne o altă alternativă: o putrezire şi mai accentuară a capitalismului monopolist, fuziunea lui mai rapidă cu statul şi înlocuirea democraţiei, oriunde se va mai fi menţinut, printr-un regim totalitar. În aceste condiţii, incapacitatea proletariatului de a lua în mâinile sale conducerea societăţii ar putea duce la dezvoltarea unei noi clase exploatatoare din birocraţia bonapartistă fascistă. Acesta ar fi, după toate aparenţele, un regim al declinului, care ar vesti amurgul civilizaţiei. Un rezultat analog ar putea surveni în eventualitatea în care proletariatul din ţările capitaliste avansate, după ce va fi cucerit puterea, s-ar dovedi incapabil de a o păstra şi ar ceda- o, precum în URSS, unei birocraţii privilegiate. Atunci, vom fi siliţi să recunoaştem că raţiunea recidivei birocratice îsi are rădăcinile nu în starea
> de înapoiere a ţării şi în încercuirea imperialistă, ci în incapacitatea congenitală a proletariatului de a deveni clasă dominantă. Atunci se va impune să constatăm retrospectiv [n'f] că, prin trăsăturile ei fundamentale, actuala URSS a fost precursoarea unui nou regim exploatator la scară internaţională... Oricât de sumbră ar fi această a doua perspectivă, dacă proletariatul mondial se va dovedi efectiv incapabil de îndeplinirea misiunii pe care i-a încredinţat-o mersul dezvoltării, nu ne va rămâne altceva decât să recunoaştem că programul socialist, bazat pe contradicţiile interne ale societăţii capitaliste, a sfârşit ca o Utopie, *(În Defense of Marxism)*

Iată un raţionament pe care nu te-ai aştepta să-l întâlneşti în scrierile lui Troţki. Fireşte că el afirmă

încrezător că cea de a doua alternativă este pur ipotetică şi continuă să creadă că revoluţia mondială este inevitabilă, şi nu doar ca o afirmaţie generală, ci ca rezultat al războiului în curs. Dar şi simplul fapt că s-a gândit şi la o altă ipoteză pare a fi simptomul unei anumite ezitări dacă vom compara pasajul de adineauri cu absoluta încredere în victorie exprimată în alte lucrări ale sale.

Troţki nu admitea ideea că sistemul capitalist ar fi capabil să se reformeze. *New DerifvA* rooseveltian i s-a părut o încercare disperată şi reacţionară, sortită eşecului. Mai credea, în plus, că Statele Unite, care au atins cel mai înalt stadiu al dezvoltării tehnice, erau deja coapte pentru comunism. (Într-un articol din martie 1935, le promitea americanilor că, atunci când vor deveni comunişti, costurile lor de producţie vor scădea cu optzeci la sută, iar în articolul intitulat *L/RSS în perioada războiului,* scris cu puţin timp înainte de moarte, declara că, printr-o economie planificată, ei şi-ar putea spori curând venitul naţional la două sute de miliarde de dolari pe an, ceea ce ar asigura prosperitatea pentru toţi.) În *Revoluţia trădată* citim că, dacă cineva îşi închipuie că sistemul capitalist va putea dăinui mai mult de un deceniu sau două, acela trebuie, în virtutea aceleiaşi logici, să creadă că Uniunea Sovietică nu are niciun sens şi că marxiştii s-au

înşelat asupra momentului lor istoric,[5] pentru[5] că, în acest caz, Revoluţia Rusă ar constitui un simplu experiment episodic, aidoma Comunei din Paris.

6. Concluzii

Din perspectiva prezentului, activitatea literară şi politică a lui Troţki din anii ’30 lasă impresia unei gândiri pregnant dezideratives, a unui nefericit amestec de profeţii neîmplinite, iluzii fanteziste, diagnosticări greşite şi speranţe nefondate. Nu are, fireşte, o prea mare importanţă faptul că a previzionat greşit cursul războiului, multă lume facea pe atunci predicţii, dintre care majoritatea au fost dezminţite de evenimente. Important şi caracteristic în cazul lui este că-şi prezenta în mod

invariabil speculaţiile drept nişte prognoze ştiinţific exacte, bazate pe o profundă înţelegere dialectică a procesului istoric. De fapt, profeţiile sale erau bazate în parte pe speranţa că istoria avea să-i valideze judecăţile, iar în parte, pe deducţii doctrinare din presupuse legi istorice despre care credea că-şi vor face efectul într-un viitor apropiat. Ne-am putea întreba ce s-ar fi întâmplat dacă Stalin ar fi prevăzut rezultatul războiului şi s-ar fi răzbunat pe Troţki nu ucigându-l, ci lăsându-l să apuce să vadă năruirea tuturor speranţelor şi profeţiilor sale, dintre care niciuna nu s-a adeverit. Războiul a fost unul antifascist; în Europa şi în America, lăsând deoparte cucerirea sovietică a estului Europei, n-a avut loc nicio revoluţie proletară; birocraţia stalinistă n-a fost măturată, ci a devenit incomparabil mai puternică, la fel ca Stalin însuşi; democraţia a supravieţuit şi a fost restaurată în Germania şi Italia; majoritatea teritoriilor coloniale şi-au câştigat independenţa fără o revoluţie proletară; Internaţionala a IV-a a rămas o sectă neputincioasă. Dacă Troţki ar fi apucat să vadă toate acestea, ar fi recunoscut oare că, dintre ipotezele discutate de el, s-a adeverit tocmai cea pesimistă şi că marxismul este o iluzie? N-avem, fireşte, cum să ştim, dar probabil că mentalitatea sa nu i-ar fi îngăduit să tragă o astfel de concluzie; s-ar fi mărginit pesemne să noteze că acţiunea legilor istoriei se află într-o oarecare întârziere şi ar fi rămas ferm convins că momentul cel mare este foarte ,
aproape.

Doctrinar pursânge, Troţki era insensibil la tot ce se întâmpla în jurul său. Fireşte că urmărea îndeaproape evenimentele, comentându-le cu promptitudine, şi că făcea tot posibilul să obţină informaţii corecte despre Uniunea Sovietică şi despre politica mondială. Definitoriu pentru un doctrinar nu este însă dezinteresul pentru citirea presei şi pentru culegerea de fapte, definitorie pentru el este adeziunea la un sistem de interpretare imun la faptele empirice sau la un sistem atât de nebulos, încât absolut orice fapt poate fi folosit ca o confirmare a lui. Troţki nu avea de ce se teme că

vreun eveniment l-ar putea sili să-şi schimbe părerile, deoarece premisele lui fundamentale îmbrăcau întotdeauna forma „pe de o parte..., dar, pe de alta...” sau „e adevărat că..., dar, cu toate acestea...”. Dacă undeva în lume comuniştii sufereau un eşec, era o confirmare a diagnosticului său că birocraţia stalinistă (după cum a spus el nu o dată) ducea mişcarea la ruină. Dacă se înregistra vreun succes comunist, era tot o confirmare a diagnosticului său: clasa muncitoare dovedea, în ciuda birocraţiei staliniste, că era încă animată de spirit revoluţionar (lucru pe care, de asemenea, îl spusese mereu). Dacă Stalin lua vreo măsură „de dreapta”, aceasta însemna un triumf al analizei lui Troţki, care, vezi bine, prezisese de mult că birocraţia lui Stalin va degenera în reacţiune. Dacă însă Stalin facea o cotitură la stânga, era şi acesta un triumf al lui Troţki, care a susţinut întruna că avangarda revoluţionară din Rusia era atât de puternică, încât birocraţia trebuia să ţină seama de dorinţele ei. Dacă un grup troţkist din vreo ţară creştea numeric, era, firește, un semn bun: cele mai valoroase elemente începeau să înţeleagă că adevăratul leninism constituia politica corectă. Dacă, dimpotrivă, un astfel de grup se micşora sau suferea o sciziune, era şi aceasta o confirmare a analizei marxiste: birocraţia stalinistă obnubila conştiinţa maselor, iar într-o perioadă revoluţionară elementele instabile, de regulă, dezertează de pe câmpul de luptă. Dacă Rusia sovietică înregistra succese economice, punctul de vedere al lui Troţki se vedea confirmat: socialismul, susţinut de conştiinţa proletariatului, câştiga teren în pofida birocraţiei. Dacă înregistra eşecuri sau dezastre economice, Troţki avea din nou dreptate: birocraţia, aşa cum el o spunea de atâta vreme, era incompetentă şi lipsită de sprijinul maselor. Un astfel de sistem mental este etanş şi imun la corecţie în lumina faptelor. Evident că, în orice societate, acţionează o multitudine de forţe şi tendinţe contrare şi că ba prevalează unele, ba altele; dacă acest adevăr banal este erijat în filosofic, nu mai există niciun risc de infirmare empirică. Troţki, însă, asemenea multor altor

marxişti, îşi închipuia că efectuează observaţii ştiinţifice cu ajutorul unei infailibile metode dialectice.

Din punct de vedere psihologic, atitudinea lui Troţki faţă de statul sovietic este uşor de înţeles: acesta era, în bună parte, propria lui creaţie şi nu este surprinzător că i-ar fi fost greu să admită că acest vlăstar al său degenerase în mod ireparabil. De aici straniul paradox pe care nu contenea să îl repete şi de care, în cele din urmă, li s-a făcut lehamite chiar şi troţkiştilor fideli: clasa muncitoare fusese politiceşte expropriată, deposedată de toate drepturile, înrobită şi călcată în picioare, dar Uniunea Sovietică era totuşi o dictatură a clasei muncitoare, deoarece pământul şi fabricile se aflau în proprietatea statului. Cu timpul, din ce în ce mai mulţi adepţi ai lui Troţki s-au despărţit de el din pricina acestei dogme. Unii, observând evidente analogii între comunismul sovietic şi nazism, aveau presimţirea pesimistă a inevitabilităţii sistemelor totalitare peste tot în lume. Troţkistul german Hugo Urbahns a ajuns la concluzia că, sub o formă sau alta, capitalismul de stat va deveni un fenomen universal. Bruno Rizzi, un troţkist italian care, în 1939, a publicat o carte în franceză despre „birocratizarea mondială”, susţinea că lumea se îndrepta spre o nouă formă de societate împărţită în clase, în care locul proprietăţii individuale va fi luat de proprietatea colectivă gestionată de birocraţie, după exemplul statelor fasciste şi al Uniunii Sovietice. Troţki se opunea furibund unor asemenea idei: era absurd să sugerezi că fascismul, instrument al burgheziei, putea să-şi exproprieze propria clasă în favoarea unei birocraţii politice. Tot aşa, Troţki a rupt relaţiile cu Burnham şi Shachtman atunci când aceştia au ajuns la concluzia că, în fond, era lipsit de sens ca Uniunea Sovietică să fie numită „stat al muncitorilor”. Shachtman arăta că, în condiţiile capitalismului, puterea politică şi cea economică puteau fi separate, dar că lucrul acesta nu era posibil în Uniunea Sovietică, unde relaţiile de proprietate şi participarea proletariatului la puterea politică erau interdependente; proletariatul nu putea pierde

puterea politică continuând în acelaşi timp să exercite o dictatură economică. Exproprierea politică a proletariatului însemna şi sfârşitul dominaţiei sale în orice alt sens, astfel încât era absurd să se afirme că Rusia era în continuare un stat al muncitorilor; birocraţia dominantă era o „clasă” în adevăratul sens al cuvântului. Troţki s-a opus până la sfârşit acestei concluzii, reluând mereu acelaşi unic argument că în Uniunea Sovietică mijloacele de producţie aparţineau statului. Nimeni, fireşte, nu nega acest lucru. Disputa era mai curând psihologică decât teoretică; a recunoaşte că Rusia crease o nouă formă de societate de clasă şi exploatatoare ar fi însemnat a admite că opera de o viată a lui Troţki a fost zadarnică şi că el însusi contribuise personal la crearea a ceva de-a dreptul opus intenţiilor sale. Puţini sunt cei dispuşi să tragă o astfel de concluzie. Din acelaşi motiv, Troţki susţinea morţiş că, atât timp cât el s-a aflat la putere, Uniunea Sovietică şi Cominternul au fost ireproşabile în toate privinţele; fusese o adevărată dictatură a proletariatului, o autentică democraţie proletară, sprijinită realmente de masele muncitoare. Toate represiunile brutale, invaziile armate etc. erau justificate dacă erau săvârşite în interesul clasei muncitoare, dar asta n-avea nimic comun cu măsurile de mai târziu ale lui Stalin. (În exil, Troţki a susţinut că în Rusia nu au existat persecuţii religioase, doar că Biserica Ortodoxă fusese deposedată de puterea ei monopolistă, ceea ce era drept şi corect. La acest capitol el era obligat să apere regimul stalinist, pentru că acesta nu se abătuse cu nimic de la politica leninistă în materie.) Troţki nu a sugerat niciodată că incursiunile armate întreprinse de nou-născutul stat sovietic pe vremea lui Lenin ar fi putut fi reprobabile. Dimpotrivă, a repetat în numeroase rânduri că revoluţia nu putea modifica geografia, altfel spus, că regimul sovietic a avut tot dreptul să „elibereze” Polonia, Lituania, Armenia, Georgia şi alte state de la periferia Rusiei. Spunea că, dacă n-ar fi fost degenerarea birocratică, în 1939 Armata Roşie ar fi fost salutată ca un eliberator de către masele muncitoare din Finlanda; nu se întreba însă de ce, în

acest caz, pe vremea când el se afla la putere şi „degenerarea” nu avusese încă loc, masele muncitoare din Finlanda, Polonia şi Georgia nu şi-au întâmpinat cu entuziasm eliberatorii, în conformitate cu legile istoriei.

Troţki nu era frământat de probleme filosofice. (Spre sfârşitul vieţii a încercat să-şi expună vederile despre dialectică şi logica formală, dar era clar că tot ce ştia în materie de logică erau nişte reminiscenţe din liceu şi din lecturile de tinereţe din Plehanov, ale cărui absurdităţi le repeta întocmai. Burnham l-a sfătuit să se abţină de la astfel de preocupări, întrucât era total neiniţiat în logica modernă.) N-a încercat nici vreo analiză teoretică a fundamentelor marxismului. îi era de-ajuns că Marx arătase că trăsătura decisivă a lumii moderne o constituie lupta dintre burghezie şi proletariat şi că această luptă urma în mod necesar să se încheie cu victoria proletariatului, cu un stat socialist mondial şi cu o societate fără clase. Nu şi-a dat osteneala să descopere pe ce se bazau aceste profeţii. Fiind însă convins de adevărul lor şi de faptul că el, ca politician, întruchipa interesele proletariatului şi tendinţa fundamentală a istoriei, îşi păstra neabătut crezul în rezultatul final.

în acest loc se impune să răspund la o obiecţie. Cineva ar putea spune că totala ineficacitate a eforturilor lui Troţki şi ale Internaţionalei sale nu invalidează analizele sale, deoarece este posibil ca un om să aibă dreptate chiar dacă majoritatea semenilor săi se află în dezacord cu el, forţa majoră nefiind un argument. Aici însă putem aminti remarca lui Oscar Wilde (din *Sufletul omului în socialism}* că forţa constituie sau nu un argument în funcţie de ce anume vrei să dovedeşti şi am putea adăuga, pe firul aceluiaşi gând, că forţa este un argument atunci când se pune întrebarea dacă eşti sau nu puternic. Faptul că o teorie este respinsă de toată sau de aproape toată lumea, aşa cum s-a întâmplat nu o dată în istoria ştiinţei, nu dovedeşte că ea este greşită. Altfel stau însă lucrurile în cazul teoriilor care au încorporată în ele o autointerpretare potrivit căreia ele sunt „expresia” unor mari tendinţe istorice

(sau a vrerii Providenţei), că ele întruchipează adevărata conştiinţă a clasei sortite să triumfe curând sau că reprezintă o revelaţie a adevărului şi că deci, în calitate de teorii (sau în calitate de „conştiinţă teoretică”), trebuie inevitabil să triumfe asupra tuturor celorlalte. Dacă o teorie de acest fel nu-şi dobândeşte recunoaşterea, acest eşec constituie, conform propriilor ei premise, un argument împotriva ei. (Pe de altă parte, succesul practic nu este neapărat un argument în favoarea ei. Victoriile timpurii ale Islamului nu constituiau o dovadă pentru adevărul Coranului, ci doar o dovadă că credinţa inspirată de el era un viguros punct de raliere, întrucât corespundea unor nevoi sociale esenţiale; tot aşa, succesele lui Stalin nu dovedeau că el avea dreptate ca teoretician.) Din acest motiv, eşecul troţkismului în plan practic, spre deosebire de infirmarea unei ipoteze ştiinţifice, este şi un eşec teoretic, adică o dovadă că teoria construită de Troţki era greşită.

Cu mentalitatea sa dogmatică, Troţki nu a contribuit la elucidarea niciunui punct din doctrina marxistă. El a fost însă o personalitate remarcabilă, înzestrată cu un imens curaj, cu o neasemuită voinţă de putere şi rezistenţă sufletească. Defăimat în fel şi chip de Stalin şi de acoliţii acestuia din toate ţările, persecutat de cea mai puternică poliţie şi maşină de propagandă din lume, el nu s-a clătinat niciodată şi n-a abandonat lupta. Copiii i-au fost omorâţi, el însuşi a fost alungat din ţară şi hăituit ca o sălbăticiune, iar în cele din urmă, asasinat. Uimitoarea lui rezistentă fată de toate încercările vierii a fost rezultatul credinţei sale şi nu s-a aflat nicidecum în conflict – ba dimpotrivă – cu dogmatismul său nezdruncinat şi cu inflexibilitatea spiritului său. Din nefericire, intensitatea unei credinţe şi disponibilitatea adepţilor ei de a suporta persecuţia nu constituie defel o dovadă a justeţei ei intelectuale şi morale.

Deutscher spune în monografia sa despre Troţki că viaţa acestuia poate fi caracterizată concis drept „tragedia precursorului”. Nu există însă temeiuri valabile în sprijinul unui astfel de diagnostic şi nu

este clar faţă de ce anume ar fî fost Troţki un precursor. El a contribuit, fără doar şi poate, la demascarea contrafacerilor istoriografiei staliniste şi la învederarea minciunilor propagandei sovietice în legătură cu situaţia din noua societate. În schimb, toate predicţiile lui despre viitorul acelei societăţi şi al lumii s-au dovedit greşite. Troţki nu a fost singurul critic al despotismului sovietic şi nici măcar primul. Dimpotrivă, el a criticat-o mult mai blând decât socialiştii democratici şi de fapt nu a criticat despotismul ei, ci doar obiectivele ei ultime, pe care le-a diagnosticat după nişte principii ideologice. Opoziţia care şi-a făcut auzit glasul în ţările comuniste ulterior mortii lui Stalin nu avea nicio legătură cu scrierile şi ideile lui Troţki, nici faptic, nici în minţile respectivilor critici. Ideile lui n-au jucat absolut niciun rol în mişcarea „disidentă” din acele ţări, nici chiar în grupul, din ce în ce mai mic, al celor care atacau Uniunea Sovietică dintr-un punct de vedere comunist. Troţki nu a preconizat vreo formă alternativă de comunism şi nu a avansat vreo doctrină diferită de cea a lui Stalin. Principala miză a atacului său la adresa „socialismului într-o singură ţară” a constituit-o încercarea de a continua o anumită linie tactică devenită neviabilă din raţiuni ce nu aveau nimic de-a face cu Stalin. Troţki nu a fost un „precursor”, ci un produs al revoluţiei aruncat pe o tangentă la cursul pe care ea l-a urmat în 1917— 1921, dar pe care, mai apoi, a fost nevoită să-l abandoneze din raţiuni externe. Ar fi mai potrivit ca viaţa lui să fie numită tragedie a unui epigon decât a unui precursor, dar nici această caracterizare nu ar fi pe deplin adecvată. Revoluţia Rusă şi-a schimbat cursul în anumite privinţe, dar nu în toate. Troţki a preconizat o neîncetată agresiune revoluţionară şi s-a străduit să se convingă pe sine şi să-i convingă şi pe alţii că, dacă în fruntea statului sovietic şi a Cominternului s-ar fi aflat el, întreaga lume ar fi fost cuprinsă neîntârziat de văpaia revoluţionară; temeiul pe care-şi sprijinea această convingere era teza istoriografiei marxiste că aşa glăsuiau legile istoriei. Statul sovietic a fost silit însă de evenimente să-şi modifice linia în acest punct, iar

Troţki n-a mai contenit apoi să-i dojenească liderii pentru acest lucru. În ceea ce priveşte însă regimul intern, stalinismul a fost continuarea firească şi evidentă a sistemului de guvernământ statornicit de Lenin şi Troţki. Troţki a refuzat să recunoască acest fapt şi şi-a impus convingerea că despotismul lui Stalin nu avea nicio legătură cu cel al lui Lenin, că fenomene precum constrângerea, represiunea poliţienească şi devastarea vieţii culturale au fost cauzate de o lovitură de stat „birocratică” şi că el însuşi nu purta absolut nicio răspundere pentru ele. Psihologic, această autoamăgire disperată este explicabilă. Avem de-a face în acest caz nu doar cu tragedia unui epigon, ci cu tragedia unui despot revoluţionar prins într-o capcană întinsă de el însuşi. Nu a existat niciodată ceva ce s-ar putea numi „teorie a lui Troţki”, a existat doar un lider deposedat de putere care a încercat cu disperare să-şi recapete rolul, care a refuzat să înţeleagă că eforturile sale erau zadarnice şi să-şi recunoască răspunderea pentru o stare de lucruri în care vedea o stranie degenerare, dar care era, de fapt, consecinţa directă a principiilor pe care el, Lenin şi întregul partid bolşevic le puseseră la temelia socialismului.

ANTONIO GRAMSCI:
UN REVIZIONISM COMUNIST

Gramsci este, probabil, cel mai original autor politic din generaţia de comunişti de după Lenin. Relaţia sa cu leninismul a fost şi continuă să fie controversată. Comunişti italieni precum Togliatti îl prezintă îndeobşte ca pe un marxist-leninist pursânge sau, în orice caz, susţin că tot ce este original în doctrina lui reprezintă o completare a leninismului şi nicidecum o negare a lui. într-o anumită măsură, această interpretare are la bază motive tactice: atunci când comuniştii italieni invocă autoritatea lui Gramsci pentru a-şi justifica devierile de la modelul ideologic sovietic, ea le serveşte pentru a sublinia că se află funciarmente la unison cu spiritul tutelar al mişcării comuniste. Gramsci însuşi nu a pus niciodată sub semnul îndoielii autoritatea lui Lenin şi nu este clar

J

în ce măsură a fost conştient că propriile-i scrieri – constând în cea mai mare parte din eseuri şi însemnări din închisoare nefinisate, adesea fragmentare, eliptice şi ambigue – puteau servi drept bază pentru un tip alternativ de comunism, diferit în unele puncte esenţiale de cel al lui Lenin.

Deşi scrierile lui Gramsci nu se încheagă într-o teorie coerentă, fiind mai degrabă o schiţă vagă şi embrionară, unele dintre aspectele lor sunt suficient de clare şi de originale pentru a îndreptăţi părerea că ele constituie o încercare de sine stătătoare de a formula ideologia comunistă, şi nu o simplă adaptare a schemei leniniste. O astfel de părere este confirmată indirect de frecventa cu care cei aflati în căutarea unei versiuni mai democratice şi mai

„deschise” a socialismului – mai cu seamă comunişti şi ex-comunişti – îşi iau inspiraţia din Gramsci, precum şi de dificultăţile şi rezistentele tenace care se ivesc atunci când se fac încercări de introducere a ideilor sale în partide comuniste din afara Italiei, îndeosebi în cele de guvernământ.

Deşi Gramsci a murit în 1937, scrierile sale aparţin de fapt marxismului poststalinian, dat fiind că abia în anii ’50 şi ’60, după publicarea ediţiei în şase volume a scrisorilor şi însemnărilor sale din închisoare, ideile sale au început treptat să beneficieze de atenţie în disputele ideologice. Poziţia sa în raport cu ortodoxia leninist-stalinistă seamănă întru câtva cu cea a Rosei Luxemburg: i se aduc omagiile de rigoare, ca unui martir al cauzei comuniste, dar scrierile sale sunt mai degrabă stânjenitoare decât utile. Cât despre articolele sale publicate până în 1926, anterior întemniţării, semnificaţia lor se clarifică abia în lumina scrierilor din închisoare. Fără această întregire, acele articole ar interesa în principal istoria mişcării comuniste italiene, dar n-ar putea fi considerate un corpus teoretic original. Din punctul de vedere al doctrinei marxiste, scrierile din închisoare reprezintă partea principală a operei sale.

1. Viata şi scrierile

Antonio Gramsci (1891-1937), viitorul lider al Partidului Comunist Italian, s-a născut în orăşelul Ales din Sardinia, ca fiu al unui mărunt funcţionar. În urma unui accident suferit în J
copilărie, a rămas cu o gibozitate, fiziceşte nedezvoltat. În urma unor intrigi politice, tatăl său a făcut câţiva ani de închisoare, ceea ce a aruncat familia în ghearele sărăciei. Fiul a trebuit încă de mic să facă unele munci ocazionale, dar a izbutit să termine şcoala secundară la Cagliari, iar în toamna anului 1911, a câştigat o bursă la Universitatea din Torino (la fel ca Palmiro Togliatti, în acelaşi an).

La începutul studiilor universitare Gramsci nu era încă socialist în sensul deplin al cuvântului. Orizontul îi era într-o anumită măsură mărginit de

regionalismul sardinian; coinsularii lui, nu fără temei, priveau înapoierea şi sărăcia de care sufereau ca fiind cauzate, cel puţin în parte, de privilegiile de care se bucura industria în expansiune din nordul Italiei. Necazurile sătenilor sărăciţi şi ale minerilor exploataţi îşi aflau o supapă mai mult în tendinţele regionaliste decât în socialism, care abia prindea rădăcini în Sardinia de atunci.

Curând, însă, studiile lui Gramsci şi mediul industrial din Torino au născut în el preocupări pentru viaţa politică naţională. A ales o filieră umanistă, fiind atras îndeosebi de lingvistică; de-a lungul întregii vieţi a manifestat un viu interes faţă de ceea ce, în prezent, se cheamă socio-lingvistică, studiul influenţelor pe care le exercită situaţiile sociale asupra variaţiei lingvistice. în mod sigur, a intrat în partidul socialist pe la sfârşitul anului 1913, la fel ca prietenii săi torinezi, Angelo Tasca, Umberto Terracini şi Palmiro Togliatti, care, mai apoi, aveau să joace un rol-cheie în crearea partidului comunist italian.

Gramsci şi-a întrerupt studiile universitare în 1915, dar între timp dobândise o întinsă cultură istorică şi filosofică. Dintre intelectualii de marcă italieni din acea generaţie, profesorul său de filosofic *par excellenee* a fost Benedetto Croce. Cu siguranţă, Gramsci nu a fost un crocean în sens literal, dar, prin scrierile hegelianistului italian, a fost iniţiat în problematica filosofică europeană a vremii. A admirat critica croceană a pozitivismului şi, cel puţin o vreme, a sperat că marxismul italian ar putea fi întemeiat pe o asimilare critică a lui Croce, tratându-l pe acesta aidoma modului în care Marx îl tratase pe Hegel. Ulterior, Gramsci a devenit din ce în ce mai critic faţă de Croce, pe măsură ce acesta devenea din ce în ce mai antimarxist; niciodată însă n-a încetat să recunoască faptul că filosofia croceană a jucat un rol imens în viaţa culturală italiană, nici chiar atunci când era preocupat în principal să evidenţieze efectele ei „reacţionare”.

Tot aşa, chiar şi după ce a rupt-o total cu localismul sardinian în favoarea interpretării de clasă ortodox-marxiste a realităţilor italiene, nu a

abandonat niciodată tema sudului italian şi importanţa specială a opoziţiei dintre nord şi sud în istoria italiană, trecută şi prezentă.

Alegerile din 1913 şi războiul european l-au transformat pe Gramsci într-un politician de profesie. De la sfârşitul anului 1914, a început să publice în presa socialistă italiană, iar din 1916, a devenit coeditor al ediţiei piemonteze a lui Avânţi, pentru care a scris note politice şi a recenzat cărţi şi piese de teatru, contribuind totodată la educarea şi organizarea muncitorilor din Torino. Deşi ar fi greu să-i atribuim pentru acea perioadă o atitudine filosofică bine definită, din variatele lui remarci ocazionale rezultă limpede că nu împărtăşea credinţa, răspândită pe atunci printre socialişti, în acţiunea benefică a „legilor istorice”, care ar asigura omenirii un viitor socialist; nu credea în inevitabilitatea naturală a progresului, ci înclina să acorde voinţei de putere umane şi forţei ideilor o pondere mai mare decât o permitea ortodoxia marxistă de atunci. Nu încape îndoială că era deja influenţat într-o anumită măsură de activismul lui Sorel, cu ale cărui vederi nu s-a identificat niciodată, dar căruia i-a datorat mult privind modul de interpretare a marxismului.

Prin 1917, când au izbucnit tulburări revoluţionare în Torino, Gramsci era deja unul dintre liderii socialişti din acest oraş.

Viziunea sa personală asupra marxismului a expus-o intr-un articol din noiembrie 1917, deseori citat în prezent, despre Revoluţia din Octombrie din Rusia, intitulat *Revoluţia împotriva Capitalului.* Făcea în el observaţia că bolşevicii învinseseră în Rusia în pofida credinţei lui Marx că acea ţară urma mai întâi să parcurgă etapa capitalismului de tip occidental. Revoluţia bolşevică infirmase schema lui Marx, dar îşi sorbise puterea din ceea ce era viu în marxism şi din elemente care, deşi impurificate de intruziuni pozitiviste, erau o continuare a idealismului german şi italian.[3]

În mai 1919 a apărut primul număr din L’Ordine Nuovo, săptămânal editat de Gramsci, Togliatti, Tasca şi Terracini, care urma să joace un rol

important în educaţia ideologică a Partidului Comunist Italian. în luna octombrie a aceluiaşi an, Partidul Socialist şi-a ţinut un congres la Bologna, la care a hotărât cu o mare majoritate să adere la Internaţionala a IlI-a. Partidul era divizat în grupuri dezbinate şi departe de a întruni, din punctul de vedere al Cominternului, cerinţele leniniste, dar liderul sovietic i-a considerat pe Gramsci şi pe prietenii săi ca fiind cei mai apropiaţi de orientarea bolşevică. O facţiune de stângă extremă, condusă de Amadeo Bordiga, susţinea că partidul trebuia să evite orice activitate parlamentară, care nu facea decât să tocească voinţa revoluţionară a clasei muncitoare; comuniştii n- aveau nimic în comun cu instituţiile burgheze şi trebuiau să se pregătească în vederea unei lupte imediate pentru putere, eliminându-i din rândurile lor pe cei ce nu împărtăşeau acest punct de vedere. Atât centrul partidului, cât şi aripa lui dreaptă au respins această linie politică „abstenţionîstă”, iar dreapta s-a pronunţat împotriva luării puterii prin violenţă. În mijlocul acestor controverse, L’Ordine Nuovo s-a distins îndeosebi prin pledoaria sa în favoarea consiliilor muncitoreşti, iar aceasta a devenit ideea dominantă a mişcării, Gramsci fiind cel mai elocvent exponent al ei.

Consilii muncitoreşti au luat fiinţă în timpul marilor greve din Torino din 1919 şi 1920, în parte spontan, iar în parte, ca urmare a propagandei desfăşurate de L’Ordine Nuovo. Gramsci a considerat că ele erau o formă cu totul nouă de organizare socială şi că funcţiile lor nu trebuiau confundate cu cele ale sindicatelor, care urmăreau ameliorarea condiţiilor de muncă în capitalism, nici cu cele ale partidului socialist, care erau parlamentare şi ideologice. Consiliile erau mijlocul care le permitea tuturor muncitorilor dintr-o fabrică, indiferent de apartenenţa de partid, religioasă etc., să-şi asume sarcina organizării producţiei; ele erau germenele viitorului stat muncitoresc, organul principal al dictaturii proletariatului. Trebuiau alese de totalitatea salariaţilor unei întreprinderi, fără excepţie, astfel încât să poată prelua funcţiile

patronilor de fabrici, iar mai târziu şi organizarea statului.

Gramsci credea despre consiliile muncitoreşti că reprezintă pandantul italian al experienţei ruseşti şi fără îndoială că îşi imagina (cel puţin anterior vizitei sale la Moscova) că sistemul sovietic întruchipa aceeaşi idee de transfer real al puterii către muncitori. Deviza: „Toată puterea, sovietelor!" era, intr-adevăr, conformă doctrinei lui Lenin din *Statul şi revoluţia,* nu însă şi realităţii din Rusia. în plus, concepţia lui Gramsci trădează o puternică influenţă a ideii lui Sorel că producătorilor reali le revenea nu doar sarcina de a gestiona producţia, ci şi aceea de a organiza întreaga viaţă socială. Societatea viitorului trebuia, aşa- zicând, să se înfîripe de jos, de la bază; consiliile urmau să fie nu doar organe autonome de administrare a producţiei, ci şi matricea unei noi culturi proletare, mediul de primenire spirituală a întregii clase muncitoare.

Din varii motive, această doctrină era inacceptabilă atât pentru stânga comunistă antiparlamentară, cât şi pentru centru şi dreapta. Stânga considera că adevăratul obiectiv al revoluţiei socialiste era să distrugă prin forţă instituţiile puterii politice existente şi să instaureze noi organisme centrale care să acţioneze în numele proletariatului; din acest punct de vedere, deşi nu şi prin antiparlamentarismul său declarat, ea era în acord cu ideile lui Lenin. Dreapta identifica guvernarea proletară cu dominaţia partidului socialist, susţinută de majoritatea societăţii şi exercitând autoritatea cu mijloace democratice. Ambele facţiuni considerau că doctrina marxistă excludea ideea unei dictaturi a proletariatului în sensul guvernării directe de către muncitori; locul potrivit pentru aceştia era fabrica, nu parlamentul sau statele majore ale partidelor. Reformiştii voiau democraţie reprezentativă cu majoritate socialistă, pe când stânga preconiza o dictatură a partidului; Gramsci însă imagina o societate în care fiecare proces de viaţă să fie supus controlului maselor de producători, a căror eliberare economică, politică şi culturală trebuia să se realizeze concomitent.

în ciuda speranţelor lui Gramsci, seria de greve însoţite de ocuparea de către muncitori a fabricilor şi înfiinţarea de consilii muncitoreşti nu s-a transformat într-o mişcare la scară naţională. În primăvara anului 1920, muncitorii torinezi au fost nevoiţi să se întoarcă la muncă în condiţiile impuse de patronat. Gramsci a fost aproape singur în apărarea acestor consilii, considerate de el instrumentul de căpetenie al emancipării proletariatului.

Nu a fost însă singurul care a militat pentru crearea unui partid comunist în sensul autentic, leninist al cuvântului. L'Ordine Nuovo clama neîncetat împotriva reformismului şi indeciziei conducerii partidului, nemulţumit că, în pofida hotărârilor adoptate la Bologna, partidul rămăsese o instituţie pur parlamentară, fără o voinţă unitară proprie, şi abandonase ideea revoluţiei proletare. După o nouă tentativă nereuşită, din august-septembrie 1920, a muncitorilor torinezi de a ocupa fabricile, grupul comunist, în conformitate cu dorinţele lui Lenin, a decis să se constituie în partid separat. Facţiunea antiparlamentară a abandonat cu părere de rău principiul „abstenţionismului", care contravenea directivelor exprese ale Cominternului. În noiembrie, comuniştii au lansat un manifest separatist, iar la următorul congres al partidului, ţinut la Livorno în ianuarie 1921, s-a produs sciziunea; comuniştii au obţinut circa o treime din voturi şi au înfiinţat Partidul Comunist Italian. Gramsci (acum redactor-şef al publicaţiei L'Ordine Nuovo, devenită cotidian) era membru al primului Comitet Central, dominat de adepţii lui Bordiga. în sânul partidului a izbucnit numaidecât o controversă, în principal în jurul întrebării dacă şi în ce măsură trebuiau comuniştii să caute alianţe cu alte partide socialiste; această întrebare devenea tot mai acută pe măsură ce fascismul începea în mod vădit să câştige teren în Italia. Gramsci se pronunţa în favoarea unei largi politici de alianţe, ceea ce era în concordanţă cu schimbarea care se producea în politica Cominternului odată cu înţelegerea de către bolşevici a faptului că „revoluţia se afla în reflux". în mai 1922, Gramsci a plecat la Moscova în calitate de

reprezentant al partidului italian în Comitetul Executiv al Cominternului. A stat acolo un an şi jumătate, luând parte la Congresul al IV-lea al Cominternului, din noiembrie 1923. între timp, Mussolini efectuase faimosul său „marş asupra Romei”. Cominternul i-a retras sprijinul lui Bordiga, care, în conformitate cu atitudinea sa „intransigentă de clasă”, nu vedea o deosebire esenţială între democraţia burgheză şi fascism şi se împotrivea politicii de „front unit”. Numeroasele arestări au lăsat partidul comunist fără conducere, iar Gramsci a fost recunoscut de către Comintern drept şeful partidului. La sfârşitul anului 1923, el a părăsit Moscova cu destinaţia Viena, de unde a încercat să resusciteze partidul italian, pe atunci dezbinat de lupte fracţioniste. în mai 1924 s-a întors în Italia, unde a fost ales în parlament, beneficiind astfel, pentru o vreme, de imunitate personală. Partidul se afla într-o stare de slăbiciune şi dezorganizare. După o luptă îndelungată, Gramsci a înfrânt facţiunea lui Bordiga (acesta se afla în închisoare, dar era încă în măsură să domine diferite grupuri locale) şi, la congresul ţinut la Lyon în ianuarie 1926, a obţinut un vot majoritar în favoarea politicii sale de formare a unui front unit în vederea restabilirii democraţiei în Italia. Comunişti, împreună cu alte grupuri antifasciste, se retrăseseră din Parlament în iunie 1924, dar acum au hotărât să se întoarcă şi să folosească în scopuri de propagandă ceea ce mai rămăsese din instituţiile parlamentare. Aceste manevre n-au fost de mare folos împotriva măsurilor tot mai represive ale guvernului fascist. Gramsci a fost arestat în noiembrie 1926, iar în iunie al aceluiaşi an, a fost condamnat la douăzeci de ani şi jumătate de închisoare. Deţinut succesiv în diferite oraşe, i s-a permis după o vreme să scrie şi să primească cărţi. Tot restul vieţii şi l-a petrecut, atât cât i-au îngăduit sănătatea şubredă şi condiţiile carcerale, citind şi scriind însemnări care s-au constituit în una dintre cele mai originale contribuţii la marxismul secolului al XX-lea.

Nu încape îndoială că tocmai graţie întemniţării sale a fost Gramsci în măsură să rămână membru al

Partidului Comunist; a scăpat de excludere sau de condamnare din partea Internaţionalei tocmai pentru că nu a mai avut niciun fel de contacte cu partidul. Citea ziarele şi primea cu întârziere, de la rudele care îl vizitau, informaţii despre evoluţiile politice, el însuşi neavând însă nicio influenţă asupra evenimentelor. Curând după arestare, a trimis conducătorilor bolşevici o scrisoare în care lua partea majorităţii de atunci (Stalin şi Buharin) împotriva lui Troţki, dar îşi exprima îngrijorarea în legătură cu ferocitatea conflictelor lor intestine, acuzându-i, în termeni abia voalaţi, pe bolşevici că-şi uită datoria pe care o au faţă de proletariatul internaţional şi periclitează întreaga operă a lui Lenin. în acelaşi timp, fiind convins că proletariatul nu putea lupta cu succes fără a fi aliat cu ţărănimea, se pronunţa împotriva programului troţkist de industrializare forţată pe socoteala ţăranilor. Togliatti, care luase locul lui Gramsci ca reprezentant italian în Comintern, decisese să-l sprijine necondiţionat pe Stalin, ceea ce a şi făcut în următorii câţiva ani, Gramsci rămânând singur în criticile la adresa Moscovei. La cumpăna anilor 1928—1929 însă, Stalin a reorientat politica Cominternului şi a partidului bolşevic într-o direcţie total opusă vederilor lui Gramsci. Ideea frontului unit a fost abandonată, atacul s-a concentrat asupra social-democraţiei
(taxată drept „social-fascism”), a fost proclamată iminenţa revoluţiei mondiale, iar comuniştilor li s-a cerut să fie pregătiţi pentru o trecere directă la dictatura proletariatului; Buharin a căzut, iar Stalin a purces la colectivizarea pe scară largă a agriculturii sovietice. Togliatti a organizat o epurare a elementelor refractare în ceea ce rămăsese din partidul italian (una dintre victime fiind Angelo Tasca). Într-o convorbire cu fratele său, venit să-l viziteze la închisoare, Gramsci şi-a exprimat dezacordul faţă de politica Cominternului şi simpatia faţă de „deviaţionişti” excluşi din partid; acest frate, însă, după cum a arătat biograful lui Gramsci, Giuseppe Fiori, a relatat inexact spusele sale, salvându-l astfel pe Gramsci de o condamnare sigură

din partea autorităţilor de partid şi a Cominternului.

Spre sfârşitul anului 1933, lui Gramsci i s-a îngăduit transferul la o clinică privată sub supravegherea poliţiei, iar la sfârşitul anului următor, aflat deja într-o stare de sănătate foarte gravă, a fost provizoriu eliberat din închisoare. A lucrat până la mijlocul anului 1935, după care a fost internat într-un spital din Roma, unde a murit în aprilie 1937.

în afară de scrisori, Gramsci a scris în timpul detenţiei aproape trei mii de pagini. Toate aceste scrieri au fost publicate după Al Doilea Război Mondial; prima ediţie a scrisorilor, din 1947, a apărut prescurtată de comuniştii italieni, din raţiuni politice. Diversele însemnări scrise între 1929 şi 1935 au fost adunate în alte şase volume: *II materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948), *Gli intelettuali e lorganisazzione della cultura* (1949), *Note sul Machiavelli. sulta politica e sullo Stato moderno* (1949), *Letteratura e vita nazionale* (1950), *Passato e presente* (1951). Au fost retipărite şi unele dintre articolele şi broşurile sale mai timpurii.

Procurorul care a declarat la procesul lui Gramsci că „pentru douăzeci de ani trebuie să interzicem acestui creier să funcţioneze” a realizat exact opusul a ceea ce intenţionase. Dacă lui Gramsci i s-ar fi permis să petreacă în exil anii de regim fascist, el ar fî devenit în mod inevitabil unul dintre numeroşii proscrişi ai comunismului şi şi-ar fi petrecut restul zilelor într-o sterilă apărare a acţiunilor sale politice în beneficiul unui public inexistent, dacă nu cumva s-ar fi dus la Moscova, unde, negreşit, ar fi fost ucis. Datorită detenţiei, care l-a izolat vrând-nevrând de evenimentele curente, s-a văzut obligat să mediteze la teme cu caracter mai teoretic şi fundamental. în consecinţă, ne-au rămas de la el însemnări interesante, cuprinzând între altele o încercare de filosofie marxistă a culturii de o originalitate şi lărgime de orizont incontestabile.

2. *Autosuficienţa istoriei; relativismul istoric*

Principala temă a reflecţiilor lui Gramsci este cea care a dominat scrierile din tinereţe ale lui Marx: tema relaţiei în care stau gândurile, sentimentele şi dorinţele umane cu procesele sociale „obiective”. Puţini sunt marxiştii care să fi exprimat în mod atât de apăsat punctul de vedere desemnat îndeobşte drept „istoricism” (în una dintre accepţiunile acestui termen), în contrast cu transcendentalismul. Esenţa sa o constituie ideea că semnificaţia şi „raţionalitatea” oricărui comportament uman şi ale oricărui produs al activităţii umane, inclusiv ale creaţiilor spirituale cum sunt filosofia şi ştiinţa, se exprimă doar în relaţie cu procesul istoric „global” din care fac parte. Cu alte cuvinte, „adevărul” filosofici sau al ştiinţei este „adevăr” într-un sens socialmente pragmatic; adevărat este ceea ce, într-o situaţie istorică particulară, exprimă tendinţa evolutivă reală a acelei situaţii. Nici filosofîile, nici ştiinţele nu pot fi judecate după alte criterii decât cele de care ne servim în judecarea instituţiilor sociale, a credinţelor şi emoţiilor religioase sau a mişcărilor politice. Acest relativism antipozitivist şi antiscientist al lui Gramsci îşi avea, fără, îndoială, obârşia în studiile sale croceene, dar el îl considera chintesenţa marxismului sau a „filosofici praxisului”, termen folosit de el în general, în însemnările sale din închisoare, în scopul eludării cenzurii, dar care era totodată o desemnare potrivită din punctul său de vedere. Marxismul, în particular, era de asemenea „adevărat” în acest sens istoric, adică exprima „adevărul” epocii sale mai bine decât orice altă teorie. Ideile nu puteau fi înţelese în afara contextului lor social şi istoric, adică neraportate la funcţia şi originea lor; nu exista „filosofic ştiinţifică” în sensul în care majoritatea marxiştilor foloseau această sintagmă, adică o filosofic care să „reflecte” realitatea aşa cum este aceasta, indiferent dacă noi ştim sau nu acest lucru. Tot aşa însă, nu exista o „stiintă ştiinţifică”, adică o stiintă care doar ar descrie universul aşa cum este, independent de om.

> Pentru a evita solipsismul, precum şi conceptele mecaniciste presupuse în ideea unei gândiri privite ca activitate receptivă şi ordonatoare, trebuie să punem întrebarea „istoricist” |

storicisticamente|, bazându-ne, în acelaşi timp, filosofia pe „voinţă” (în ultima instanţa, o activitate practica sau

politică), dar nu pe o voinţă arbitrară, ci pe una raţională, care se autorealizează în măsura în care corespunde necesităţilor istorice obiective; altfel spus, în măsura în care este identică cu actualizarea progresivă a istoriei universale. Dacă acea voinţă este iniţial reprezentată de un singur individ, raţionalitatea ei va fi atestată de faptul că ea va ajunge să fie acceptată permanent de majoritatea omenirii, fiind, din acel moment, o cultură, o componentă a „simţului comun”, o concepţie despre lume, cu o etică aflată în conformitate cu structura ei. *{Opere,* voi. 2, 1949)

Cu alte cuvinte, justeţea unei idei este confirmată de (ori poate chiar constă în) faptul că ea se impune istoric, viziune ireconciliabilă cu cea uzuală, potrivit căreia adevărul e adevăr indiferent dacă şi când anume este cunoscut sau de cine îl 3
consideră adevărat şi în ce fel.

Ideile nu se nasc din alte idei, filosofiile nu dau naştere altor filosofii, ci sunt expresia în continuă primenire a dezvoltării istorice reale... Orice adevăr, chiar dacă poate fi universal şi este exprimabil printr-o formulă abstractă de tip matematic... îşi datorează eficacitatea faptului de a fi exprimat în limbajul unor situaţii particulare, concrete; dacă nu poate fi exprimat astfel, atunci este o abstracţie bizantină scolastică, un joc gratuit al unor ticluitori de vorbe. *{Opere,* voi. 7, 1952)

Gramsci, ce-i drept, se apără de reproşul de relativism, dar nu e clar cum ar putea să evite calificativul de relativist istoric. Criticându-l pe Buharin, el spune:

A gândi o afirmaţie filosofică drept adevărată într-o perioadă anumită a istoriei, adică a o gândi ca expresie necesară şi de nedespărţit de o acţiune istorica determinata, de un praxis determinat, dar depăşită şi „anihilată” *[i>anificata*| în perioada următoare, fără a cădea totuşi în scepticism şi în relativism moral şi ideologic, adică a concepe filosofia ca istoricitate, e o operaţie mentală anevoioasă şi grea. *{II materialismo storico}*

Mai mult de atât nu prea găsim la Gramsci pe linia clarificării sensului epistemologic al „adevărului”. Ideea de bază este totuşi clară; ea echivalează cu reducerea tuturor produselor spiritului la o funcţie istorică şi cu refuzul de a distinge net între stiintă şi formele „non-ştiinţifice” de activitate spirituală.

Conform teoriei praxisului, e clar că nu teoria atomistă explică

> istoria omenirii, ci invers, teoria atomistă, precum şi toate ipotezele şi opiniile ştiinţifice, constituie o suprastructură. *{Ibidem)*

Ceea ce îi era astfel „clar” lui Gramsci nu le era tot aşa majorităţii marxiştilor, care îmbrăţişau mai degrabă punctul de vedere opus, că explicaţia ştiinţifică a universului se cristalizează istoric ca progres al „adevărului” în sensul curent al cuvântului şi că ştiinţa, spre deosebire de credinţa religioasă, de artă sau de opiniile politice, nu este parte a „suprastructurii”; potrivit acestei din urmă viziuni, marxismul însuşi, ca teorie ştiinţifică, poate fi justificat în mod „obiectiv”, adică independent de faptul că îndeplineşte deopotrivă şi funcţii politice ca armă a clasei muncitoare.

în virtutea acestui „istoricism absolut” (expresia este a lui Gramsci), toate conceptele cu ajutorul cărora este organizată cunoaşterea noastră despre lume se raportează în chip primordial nu la „lucruri”, ci la relaţiile dintre utilizatorii acestor concepte.

> Materia nu trebuie, deci, considerată ca atare *[come tale],* ci ca organizată social şi istoric pentru producţie şi, prin urmare, ştiinţele naturii trebuie considerate, în esenţă, ca o categorie istorică, ca un raport uman. *{Ibidem}*

Remarca se aplică şi la ideea de „natură umană”; după cum spune Gramsci în numeroase rânduri, nu există o natură umană imuabilă, ci doar relaţii sociale istoriceşte variabile. El pare să respingă punctul de vedere al simţului comun, potrivit căruia toate schimbările istorice se produc între limitele fixate de anumite circumstanţe biologice şi fizice permanente, care guvernează universul şi pe care omul le întâlneşte ca atare. În această privinţă, Gramsci revine la ideea de „istorism pur” prezentă la Marx, dar absentă aproape cu totul în interpretările evoluţioniste de factura celei a lui Engels. (înainte de Gramsci, doar Brzozowski a încercat să conceapă marxismul în acest mod radical antiscientist, deşi, intr-o formă mai puţin radicală, astfel de tendinţe se por detecta şi la Labriola.) Pentru Gramsci nu există decât forma schimbătoare a „praxisului” uman: orice semnificaţie derivă din praxis şi se leagă de acesta.

întrebările şi răspunsurile au sens doar în măsura în care pot fi integrate în procesul uman de autocreaţie, istoria umană fiind, astfel, într- adevăr, limita absolută a cunoaşterii.

Din acelaşi motiv, Gramsci, mai mult decât orice alt autor marxist, respingea punctul de vedere conform căruia întregul domeniu al „suprastructurii” ar fi o expresie a aspectelor „cu adevărat reale” ale vieţii sociale, adică a relaţiilor de producţie, însăşi distincţia dintre „bază” şi „suprastructură” i se părea neesenţială. A repetat nu o dată, mai ales în controversa cu Croce, că era absurd să li se atribuie marxiştilor ideea că „suprastructura” este doar un tărâm al „aparenţelor” sau o latură „mai puţin reală” a vieţii decât relaţiile de producţie. în diversele aspecte ale „suprastructurii”, clasele sociale devin conştiente de poziţia şi oportunităţile lor şi capabile să schimbe condiţiile sociale de care au devenit astfel conştiente. Acesta este un proces continuu şi, ca atare, nu se poate vorbi limpede de o „primordialitate” a bazei, nu se poate discuta despre „întâietatea” uneia sau alteia dintre cele două componente ale vieţii sociale faţă de cealaltă şi, cu atât mai mult, nu trebuie postulat un determinism unilateral prin care „baza” şi-ar crea „suprastructura” de care are nevoie. Dacă vreo formă a „suprastructurii” merita taxată drept simplă aparenţă, aceasta nu putea însemna decât că ea a supravieţuit funcţiei sale istorice şi nu mai era capabilă să organizeze respectivele forţe sociale; o asemenea situaţie putea interveni în cazul unor doctrine filosofice sau religioase, al unor curente artistice, precum şi al unor teorii ştiinţifice.

3. *Critica „economismului”. Previziune şi voinţă*

Gramsci foloseşte aproape indistinct termenii „fatalist”, „determinist” şi „mecanicist” şi întotdeauna cu referire la concepţii pe care le consideră radical opuse doctrinei marxiste. Nu contestă că în istoria marxismului a existat un puternic filon determinist, dar îl pune pe seama împrejurărilor istorice din faza timpurie a mişcării

muncitoreşti. Cât timp clasa asuprită nu manifestă iniţiativă, ci se mărgineşte, în principal, la o acţiune defensivă, ea poate dezvolta ideea compensatoare că, mai devreme sau mai târziu, va triumfa datorită „legilor istorice” şi că istoria este, „în mod obiectiv”, de partea sa. Acesta este un crez primitiv, cvasireligios, necesar în fazele de început şi comparabil cu teoriile fataliste despre predestinare din creştinism. El şi-a atins apogeul în idealismul german, prin teza că libertatea este conştiinţa necesităţii (Gramsci pare să interpreteze formula hegeliană într- un sens stoic), teză care se reduce în fond la exclamaţia: „Aşa vrea Dumnezeu!” În decursul istoriei, credinţele fataliste au funcţionat ca ideologie a unor grupuri dependente, ceea ce s-a întâmplat şi la începuturile mişcării muncitoreşti. Odată însă ce proletariatul încetează de a mai fi condamnat la o atitudine defensivă, devenind conştient de poziţia sa socială şi capabil de iniţiativă, el nu mai are nevoie să creadă într-o providenţă istorică ce i-ar veghea destinul; din acel moment, orice credinţă de acest fel devine pentru el o piedică, de care trebuie să se lepede cât mai repede posibil.

Prin însăşi natura ei, filosofia praxisului nu poate miza pe acţiunea „legilor istorice” ca agenţi ai schimbării sociale, ca nişte divinităţi ascunse care se folosesc de oameni pentru a-şi atinge scopurile. Clasa muncitoare, şi după ce atinge nivelul de conştiinţă la care este capabilă să ia iniţiativa, întâlneşte, de bună seamă, împrejurări istorice pe care nu le poate modifica după bunul său plac; respingerea determinismului nu înseamnă că într- o situaţie istorică dată voinţa de putere poate obţine tot ce-i place fără a cunoaşte niciun fel de îngrădiri. Însă care anume dintr-o pluralitate de evoluţii posibile se va realiza nu este predeterminat de nişte legi ale istoriei, căci istoria nu este altceva decât praxis uman şi, deci, include voinţa.

> Se poate spune că factorul economic (în sensul imediat, iudaic, al economismului istoric) este doar unul dintre multiplele moduri (alături de factorii „rasă”, „religie” etc.) în care se manifestă procesul istoric; acest proces istoric de bază este însă cel pe care filosofîa praxisului încearcă să-l explice, ea fiind

tocmai de aceea o filosofie, o „antropologie”, şi nu un simplu canon al cercetării istorice. *(Passato epresente)*

Gramsci nu explică ce anume înţelege prin „procesul istoric de bază” în raport cu care schimbările economice trebuie înţelese doar ca o manifestare particulară, întocmai precum cele culturale. Este însă clar că el consideră teoriile evoluţioniste şi deterministe despre istorie, precum principiul „primatului” relaţiilor de producţie faţă de fenomenele culturale, drept o totală răstălmăcire a marxismului.

Dat fiind că procesul istoric este indivizibil, chiar dacă se „exprimă” printr-o multitudine de aspecte ale vieţii sociale, nu stă în picioare concepţia „tehnologică” despre relaţia dintre teorie şi practică, răspândită şi ea printre marxişti, potrivit căreia sarcina teoreticienilor ar fi să ofere politicienilor practicieni planuri de acţiune efective bazate pe o analiză „ştiinţifică” şi „obiectivă” a proceselor sociale. Gramsci protestează faţă de ideea că teoria este subordonată practicii în chip de instrument. Procesele sociale importante au loc datorită dezvoltării conştiinţei de clasă, ceea ce este imposibil fără organizare şi fără intelectuali. Acţiunea politică şi conştientizarea acesteia, a orientării şi scopului ei, nu sunt două fenomene separate, ci aspecte ale unui fenomen unitar, şi ar fi greu de vorbit despre „primatul” uneia dintre ele. Intelectualii ca atare sunt participanţi la „praxisul” social, iar politicienii ca politicieni sunt totodată teoreticieni. În consecinţă, Gramsci declară că Lenin a adus un serviciu filosofici ameliorând teoria şi practica politicii. Aceasta concordă cu viziunea lui Gramsci despre „unitatea teoriei şi practicii”, dar, în acelaşi timp, pare a-i refuza lui Lenin titlul de filosof în sens strict; Gramsci nu face, în fapt, nicio menţiune despre vederile filosofice ale lui Lenin.

Din acelaşi motiv, în concepţia lui Gramsci, este lipsită de sens separarea prognozelor istorice de actele de realizare a lor. Actul previziunii coincide cu actul realizării celor prevăzute.

> În realitate, se poate prevedea în mod „ştiinţific” doar lupta, nu momentele ei concrete, care nu pot sa nu fie rezultatul unor forţe contrastante, în continua mişcare, forţe care nu pot fî reduse la o cantitate fixă, deoarece în ele cantitatea devine necontenit calitate. În realitate, „prezicem” în măsura în care acţionam, în măsura în care aplicăm un efort voluntar şi, deci, contribuim concret la crearea rezultatului „prevăzut”. Prevederea nu se revelează, aşadar, ca un act ştiinţific de cunoaştere, ci ca expresia abstractă a unui efort pe care-l facem, ca modul practic de a crea o voinţă colectivă. Într-adevăr, cum ar putea fi previziunea un act de cunoaştere? Cunoaştem ceea ce a fost sau ceea ce este, nu ceea ce va fi, care e un „non-existent” şi, deci, prin definiţie, incognoscibil. A prevedea nu e, aşadar, decât un act „practic”. (//*materialismo storico)*

Prin urmare, în viziunea lui Gramsci, procesele sociale nu le cunoaştem printr-o observare din afară; de fapt, o asemenea observaţie nici nu există. Cunoaşterea este un „aspect” sau o „expresie” a dezvoltării sociale, aşa cum sunt şi schimbările economice. (Gramsci neagă explicit că dezvoltarea economică poate fi „redusă” la ameliorarea forţelor productive. În *Note despre Machiavelic* el polemizează cu Achille Loria ca purtător de cuvânt al acestui „economism” pseudomarxist.) În acelaşi timp, el repudiază distincţia tradiţională dintre Este şi Trebuie, întâlnită la Kant şi neokantieni, dar şi printre marxiştii de tendinţă „pozitivistă”. „Trebuie” este forma în care oamenii îşi exprimă dorinţele, speranţele şi aspiraţiile, deci este parte componentă a realităţii sociale, deopotrivă cu oricare alta, la fel de real precum ceea ce este; el este, de fapt, o acţiune incipientă, întocmai cum cunoaşterea este o formă a acţiunii practice. În fond, din perspectiva unei filosofii în care cea mai generală categorie este cea de praxis, distincţia dintre Este şi Trebuie nici nu intervine, întocmai ca în pragmatism.

De aici nu urmează însă – şi acesta e un punct important în consideraţiile lui Gramsci – că ideile oamenilor ar fi un reflex fidel, mecanic al poziţiei lor sociale şi al activităţii lor practice. Dacă ar fî aşa, nu s-ar putea vorbi de falsă conştiinţă, de mistificare ideologică sau de o dezvoltare graduală a conştiinţei de clasă, întrucât conştiinţa ar fi atunci, în toate cazurile, absolut transparentă, ceea ce ştim că nu se

întâmplă întotdeauna. Gramsci evidenţiază mereu că există o contradicţie între ceea ce oamenii afişează şi ceea ce recunosc în mod implicit prin comportamentul lor, iar această contradicţie este mai degrabă regula decât excepţia. Oameni au, aşa-zicând, două atitudini sau mulţimi de standarde reciproc incompatibile: cele pe care le proclamă şi cele care se exprimă prin actele lor. Care dintre ele sunt cele „adevărate”? Gramsci, în mod vădit, înclină să considere că dătătoare de seamă sunt acţiunile oamenilor, chiar dacă acestea se află în dezacord cu spusele lor; ţinând cont de „unitatea dintre teorie şi practică”, conştiinţa reală se exprimă prin comportamentul social deliberat, pe când declaraţiile neconcordante cu acesta sunt doar verbale şi „superficiale”. Gramsci nu-şi concretizează ideea pe cazuri particulare, dar se poate lesne deduce ce anume are în vedere: un exemplu izbitor îl constituie situaţia în care clasele dependente recunosc verbal principiile inculcate de biserică şi şcoală, principii care tind să întărească dominaţia de clasă – în particular, principiul sfinţeniei proprietăţii –, dar în acelaşi timp se comportă în practică de parcă n-ar lua în serios aceste principii, ca bunăoară atunci când muncitorii ocupă fabricile.

Gramsci însă nu dezvoltă şi nu particularizează aceste observaţii, lăsând nelămurită intenţia lor exactă. Că oamenii, de multe ori, una spun şi alta fac este un adevăr banal, chiar şi sub forma care acceptă că nu fac asta din ipocrizie şi rea-credinţă, ci pentru că sunt incapabili să-şi înţeleagă propriile motive, raţiunile actelor lor şi măsura în care acestea contravin unor principii recunoscute. Acest fel de inconsecvenţă nu este apanajul celor asupriţi, ci, după cum au arătat moraliştii secolului al XVII-lea, se întâlneşte în aceeaşi măsură şi la clasele privilegiate. Din această divergenţă nu decurge nici că principiile care guvernează comportamentul efectiv ar fi „mai reale” decât cele profesate, dar nepracticate; de altfel, nici nu este clar ce ar putea să însemne acest enunţ. Tot ce am putea infera din faptul că menţionata inconsecvenţă se întâlneşte atât de des este că regulile morale sunt, în principal, nişte

mijloace de a-i face pe oameni să se comporte în moduri potrivnice înclinaţiilor lor fireşti, constatare aplicabilă comportamentului moral din toate domeniile, nu doar celui legat de lupta de clasă. Influenţa standardelor verbal recunoscute asupra comportamentului efectiv variază de-a lungul unui spectru continuu, fiind, de aceea, îndoielnic dacă se poate vorbi cu folos despre două feluri de *Weltanschauung,* unul implicit şi unul explicit. în orice caz, nu trebuie nicidecum presupus că în caz de divergenţă viziunea „implicită", exprimată prin acţiune, este cea care merită aprobată, şi nu cealaltă. Principiul caracterului sacrosanct al proprietăţii este încălcat nu doar de cei oprimaţi, ci, în egală măsură, şi de cei privilegiaţi, şi nu doar în cazurile raportabile la lupta de clasă, ci şi în cazurile individuale de furt şi extorcare. Ceea ce vrea să evidenţieze, în fond, Gramsci este pur şi simplu faptul că deseori clasele sociale îşi urmăresc interesele în moduri potrivnice normelor acceptate în cultura căreia îi aparţin, dar pentru stabilirea acestui fapt indubitabil nu-i nevoie să se apeleze la teoria celor „două *Weltan$chauung-wfv*|

După cum am văzut, în viziunea lui Gramsci, marxismul nu era o concepţie „ştiinţifică" despre realitatea socială, din care se puteau deduce reguli practice pentru acţiunea politică efectivă, ci era o expresie a conştiinţei de clasă a proletariatului şi un aspect sau o componentă a luptei lui practice. Ca atare, argumenta el, nu avea niciun rost divizarea marxismului în aspectele „filosofic", „sociologic" şi „politic". Filosofía, spunea el adesea, n-ar putea fi decât ori sinonimul istoriei procesului social, ori conştiinţa teoretică a acestui proces şi, ca atare, o parte inseparabilă a lui. Sociologia ca atare era o încercare sortită eşecului de a aplica moduri de gândire caracteristice ştiinţei la fenomene sociale în speranţa că acestea s-ar putea dovedi subsumabile unor legi şi, în consecinţă, predictibile aidoma orbitelor planetelor. Nu exista „sociologie marxistă", nici „legi sociologice". Ideile pe care şi le fac oamenii despre fenomenele sociale sunt ele însele nişte fenomene sociale, o expresie a iniţiativei sau a

pasivităţii lor faţă de lume. „Filosofía praxisului”, în particular, era un act de autocunoaştere a proletariatului din momentul asumării de către acesta a rolului de iniţiator al unor ample procese istorice; era, aşadar, nu o simplă descriere a realităţii, ci un act practic. În această privinţă, deşi nu şi în altele, critica „mecanicismului” făcută de Gramsci coincide cu cea făcută de Lukăcs.

Gramsci s-a străduit cu toate mijloacele posibile să minimalizeze ori chiar să anuleze distincţia dintre gândire şi comportament. întrucât comportamentul specific uman este întotdeauna mai mult sau mai puţin conştient şi întrucât, pe de altă parte, cele mai rafinate forme ale gândirii filosofice, teoretice şi ştiinţifice nu sunt decât modalităţi prin care oamenii devin socialmente conştienţi de propria lor practică, fiind, aşadar, ele însele parte componentă a acestei practici, decurge că în comportamentul uman totul este, într-un fel sau altul, „filosofic”; orice om îşi are o filosofic a sa, deşi nu este neapărat capabil să o şi exprime în mod adecvat.

Aceste vederi ale lui Gramsci au fost în repetate rânduri contestate de marxişti şi de alţii. Pe de o parte, el sublinia rolul unic al intelectualilor în formarea conştiinţei de clasă şi în organizarea luptei de clasă; pe de alta, vorbea adesea de parcă deosebirea dintre conştiinţa implicită şi cea teoretică nu avea nicio importanţă – oricine era filosof în măsura în care acţiona conştient; filosofia nu era decât o denumire a procesului istoric, a totalităţii acţiunilor umane. De aici se putea deduce uşor că realmente nu avea importanţă dacă o persoană pur şi simplu efectua un act sau dacă putea oferi şi o explicaţie coerentă a acestuia; cu alte cuvinte, un muncitor care întreprindea o acţiune în apărarea intereselor sale era la fel de „teoretician” ca Marx, care a încercat să edifice, pornind de la astfel de acte, o teorie generală a istoriei. Un asemenea mod de a vedea lucrurile ar duce la un nihilism teoretic total, pe care însă Gramsci, printr-o inconsecvenţă, îl dezavua. El era preocupat să prezinte teoria ca fiind doar un „aspect” al comportamentului, fără vreun statut special. Este însă cu neputinţă să ridici un

comportament la rangul de conştiinţă teoretică; faptul că un melc se comportă în conformitate cu anumite legi biologice nu înseamnă că el este conştient de aceste legi. Comportamentul uman este, ce-i drept, întotdeauna mai mult sau mai puţin conştient, dar, cum oamenii sunt adesea inconştienţi în privinţa motivelor sau cauzelor în virtutea cărora acţionează, sub acest aspect ei nu diferă în chip esenţial de melci. Noţiunea de „conştiinţă teoretică implicită” se dovedeşte, aşadar, a fî autocontradictorie.

4. *Critica materialismului*

Istoricismul total şi teza că praxisul colectiv este singura realitate absolută, care determină dacă o întrebare sau un răspuns filosofic au sens sau nu, echivalează cu o negare a materialismului, deoarece înseamnă o negare a oricărei metafizici. În această privinţă Gramsci era consecvent, iar scopul său era restabilirea intuiţiei originare marxiste, obnubilată de naivităţile lui Engels şi Lenin. Punctul său de vedere antimetafizic transpare cel mai clar din ampla critică pe care o face teoriei materialismului istoric a lui Buharin, publicată pentru prima dată în 1921 şi tradusă mai apoi în franceză; aceleaşi idei le-a repetat însă şi cu multe alte prilejuri. Dacă, într-adevăr, toate lucrurile cu care avem de-a face ni se înfăţişează doar în legătură cu activităţile noastre practice, e lipsit de sens să ne întrebăm cum arată universul „în sine”. Potrivit lui Gramsci, marxismul ne spune că nu există o „realitate” în şi pentru sine | *per se s lan le, in se e per* 5?], ci doar în relaţie cu oamenii care o modifică *{Opere,* voi. 2). Iar în alt loc, citim:

> Ar putea să existe o obiectivitate extraistorică şi extraumană? Dar cine va decide asupra unei asemenea obiectivităţi? Cine se va putea plasa în acest „punct de vedere al universului în sine” şi ce va însemna un atare punct de vedere? Am putea foarte bine susţine ca e vorba de o rămăşiţa a conceptului de „Dumnezeu”, şi anume, în accepţiunea mistica de „Dumnezeu necunoscut”,.. „Obiectiv” înseamnă întotdeauna „obiectiv din punct de vedere uman”, ceea ce corespunde exact cu „obiectiv

din punct de vedere istoric”; altfel spus, „obiectiv” ar însemna „în mod universal subiectiv”. Omul cunoaşte obiectiv întrucât cunoaşterea sa e reală pentru tot genul uman *istoriceşte* unificat într-un sistem cultural unitar... Conceptul de „obiectivitate” al materialismului metafizic pare a vrea să însemne o obiectivitate care există şi în afară de om, dar, când afirmăm că o realitate ar exista chiar dacă nu ar exista omul, facem o metaforă sau cădem într-o formă de misticism. Noi cunoaştem realitatea numai în raport cu omul şi, cum omul este devenire istorica, cum cunoaşterea şi realitatea sunt o devenire, obiectivitatea este şi ea o devenire etc. *{Opere,* voi. *2)*

Nu-i nevoie să demonstrăm că aceste idei sunt exact contrariul metafizicilor materialiste formulate de Engels şi Lenin. Gramsci însă apelează ocazional la Engels, în speţă la formularea acestuia potrivit căreia materialitatea universului este dovedită de ştiinţă şi filosofie. Potrivit lui Gramsci, această formulare încorporează oarecum istoria ştiinţei în însuşi conceptul de materialitate; cu alte cuvinte, evoluţia cunoaşterii mai degrabă ar fi creat, decât dovedit, „materialitatea universului”. Această viziune răzbate cel mai clar din felul cum îl critică pe Lukács, care respingea ideea lui Engels de „dialectică a naturii” pe temeiul că dialectica, fiind un proces de contopire între subiect şi obiect, nu este aplicabilă decât istoriei umane. Gramsci pare să-l apere pe Engels, argumentând că Lukács presupune un dualism între natură şi om; dacă natura este inclusă în istoria omenirii, nu se vede de ce dialectica nu s-ar aplica şi naturii. Acest raţionament nu numai că nu reabilitează materialismul lui Engels, ci accentuează „subiectivismul istoric” al lui Lukács prin faptul că subsumează istoria naturală istoriei umane, şi nu invers. Potrivit acestei interpretări, marxismul se dovedeşte a fi un fel de solipsism colectiv, un tablou al lumii relativizat pe de-a-ntregul la practica socială umană.

Din perspectiva lui Gramsci, materialismul, departe de a fi opusul religiei, este rezultatul direct al superstiţiei religioase, asemenea simţului comun primitiv, a cărui „evidenţă” nu face decât să mascheze lipsa gândirii critice.

Omul obişnuit nici nu crede că se poate pune serios întrebarea

dacă lumea exterioară există în mod obiectiv; e de-ajuns ca problema să fie enunţată în aceşti termeni, ca ea să provoace o irezistibilă explozie de ilaritate, demnă de Gargantua. Omul obişnuit „crede” că lumea exterioară este obiectiv reală, însă se pune întrebarea: Care este originea acestei „credinţe” şi ce valoare critica are termenul „obiectiv”? în fapt, această credinţă este de sorginte religioasă chiar daca cel care o împărtăşeşte este indiferent din punct de vedere religios. Pentru ca toate religiile ne-au învăţat şi ne învaţă că lumea, natura, universul au fost create de Dumnezeu înainte ca el să-l creeze pe om şi, prin urmare, acesta a găsit lumea gata făcută, catalogată şi definită o dată pentru totdeauna, credinţa aceasta a devenit un dat constant al „simţului comun” şi dăinuie cu aceeaşi tenacitate chiar şi dacă sentimentul religios s-a estompat sau a dispărut. Iată de ce a ne întemeia pe această experienţă de simţ comun pentru a nimici prin „ridiculizare” subiectivismul este un procedeu mai degrabă „reacţionar”, o reîntoarcere implicită la sentimentul religios; vedem, într-adevăr, cum o serie de scriitori şi oratori catolici recurg la aceleaşi mijloace, urmărind să obţină acelaşi efect de ridiculizare corozivă. *{Opere,* voi. 2)

Aluziile lui Gramsci sunt clare. El a crescut într-o epocă în care filosofía catolică era dominată de bătălia dintre modernism şi doctrinele „idealiste” şi în care cel mai lesnicios mod de a discredita un adversar în ochii unui auditoriu neşcolit era să spui că, potrivit idealiştilor, „acest copac” nu există sau este doar o aparenţă, deşi orice copil putea să vadă că lucrurile nu stau aşa. Polemica lui Lenin împotriva „idealismului” se plasa la acelaşi nivel, astfel încât analogiile se ofereau de la sine.

Gramsci era cât se poate de conştient de caracterul rudimentar al formelor în care marxismul era îndeobşte predat şi propovăduit. El considera că, într-o anumită măsură, lucrul acesta era inevitabil sau cel puţin de înţeles; în fond, marxismul era o concepţie despre lume adresată proletariatului, care era un grup social dependent, astfel încât în formele lui de uz curent nu se putea ridica mult peste nivelul superstiţiei populare şi al simţului comun cotidian. Dar sub o astfel de formă el nu putea înfrunta cu succes ideologiile claselor cultivate; nu putea înregistra decât nişte victorii ieftine, iluzorii, asupra celor mai primitivi dintre adversarii săi. Dacă marxiştii se ambiţionau să se afirme cu adevărat în sfera intelectuală, ei trebuiau să se confrunte cu adversari de prestigiu şi să facă o încercare

autentică de a înţelege vederile acestora.

Gramsci a fost unul dintre puţinii marxişti care au încercat să restaureze „imanentismul” istoric sau „subiectivismul colectiv” antimetafizic ca fiind adevăratul conţinut al marxismului într-o vreme în care dovezile pe care se putea bizui erau precare. (Scrierile timpurii ale lui Marx, mai cu seamă *Manuscrisele pariziene din 1844,* au fost publicate pe când Gramsci se afla în închisoare şi deci nu avea posibilitatea de a le citi; *Tezele despre Feuerbach* erau singurul material disponibil pentru interpretarea filosofică a marxismului.) În această privinţă, ideile sale erau hotărât incompatibile cu ortodoxia leninistă.

5. *Intelectualii şi lupta de clasă. Conceptul de „hegemonie”*

în căutarea de noi forme în care noua clasă, năzuind să domine viaţa socială, ar putea sau ar trebui să-şi organizeze propria cultură, Gramsci invoca frecvent istoria bisericii romano-catolice. Pare-se că era impresionat de forţa ideologică a creştinismului şi punea un accent deosebit pe grija cu care biserica, în toate perioadele, s-a străduit să împiedice ivirea unui decalaj prea mare între religia celor învătati şi cea a oamenilor simpli şi să menţină o X unitatea învăţăturii transmise credincioşilor la toate nivelurile. El spunea chiar că aceasta unitate era una pur „mecanică”, dar recunoştea că biserica a înregistrat un succes covârşitor în lupta pentru stăpânirea conştiinţei oamenilor. Clasa muncitoare, pentru a satisface exigenţele situaţiei care-i oferea posibilitatea de a crea o nouă cultură şi un nou sistem de putere, trebuia să creeze şi noi forme de muncă intelectuală şi o nouă interrelatie între viata politică şi economică, pe de o parte, şi, pe de alta, activitatea acelor intelectuali care se situau de partea proletariatului.

Proletariatul avea nevoie de intelectuali „organici” (unul dintre adjectivele favorite şi cel mai des

folosite de Gramsci), adică de intelectuali care nu doar să descrie din afară viata socială în conformitate cu anumite reguli ştiinţifice[5], ci să folosească limbajul culturii pentru a „exprima” experienţele şi simţămintele reale pe care masele înseşi nu puteau să şi le exprime. Pentru a înţelege acele experienţe, ei trebuiau să simtă aceleaşi pasiuni ca masele. Gramsci folosea vocabula „intelectuali” într-un sens larg, practic echivalent cu „inteligheţia” sau cu întreaga clasă educată. Pe de o parte, fiecare dintre „principalele” clase sociale îşi dezvolta o pătură intelectuală proprie, pe de alta, munca intelectuală îi unea pe oamenii care o practicau într-un unic strat care prezerva continuitatea culturii de-a lungul epocilor şi era sudat printr-o anumită solidaritate. Faptul că intelectualii păreau să formeze o profesie (un *mélier)* aparte şi să nu fie purtătorii de cuvânt ai unor poziţii de clasă particulare îi predispunea spre filosofii idealiste care afirmau totala autonomie a activităţii intelectuale. Victoria clasei muncitoare nu era posibilă iară o victorie culturală şi, din acest motiv, ea trebuia să genereze o pătură intelectuală capabilă să exprime experienţele reale ale maselor cu convingere şi folosind un limbaj cultivat. Această cerinţă era aplicabilă deopotrivă filosofici şi literaturii, care nu puteau fi cu adevărat explicate, niciuna dintre ele, prin „logica” istorică proprie, ci „exprimau” relaţii sociale distinctive ale unor epoci date. De aici nu decurgea, de pildă, că literatura putea fi redusă la propagandă politică. Dimpotrivă, o operă artistică era artistică nu în virtutea conţinutului său moral sau politic, ci în virtutea formei cu care era identificat acest conţinut; o intenţie extraartistică de care ar fi călăuzită munca artistului nu putea produce prin ea însăşi o operă cât de cât valoroasă. Nu avea, aşadar, nicio şansă de reuşită încercarea de a produce o cultură artificială fără intelectuali care să împărtăşească ei înşişi valorile clasei muncitoare.

Procesul istoric fiind un tot unitar, nici activitatea

culturală, nici intelectualii nu aveau o semnificaţie autonomă, ceea ce însemna că „organici tatea” muncii intelectuale şi artistice era şi ea o condiţie a reuşitei culturale.

Clasa muncitoare, credea Gramsci, este pe cale de a-şi crea o cultură proprie, total diferită de cea a burgheziei, o cultură care urmează să distrugă miturile şi prejudecăţile burgheze, generând pentru prima dată nişte valori spirituale cu adevărat universale. Din argumentele lui Gramsci nu rezultă limpede în ce măsură se aştepta el ca revoluţia proletară să rupă continuitatea culturală. El nu folosea limbajul radicalilor ruşi şi al proletcultului, dar insista că noua cultură trebuia să fie „total diferită” de cea veche. Acest mod de a vorbi lasă loc oricărei concluzii despre măsura şi modul în care vechea cultură urma a fi distrusă.

Însă – şi acesta era un punct important în argumentarea lui Gramsci – muncitorii nu puteau învinge dacă înainte de cucerirea puterii politice nu dobândeau „hegemonie” culturală. Conceptul de „hegemonie” este important în scrierile sale, dar el îl foloseşte în mai multe accepţiuni. Ocazional, pare să-l identifice cu puterea politică exercitată prin constrângere, dar, de regulă, face distincţie între aceste două concepte, dând hegemoniei înţelesul de control al vieţii intelectuale de către societate prin mijloace pur culturale. Fiecare clasă caută să obţină o poziţie dominantă nu doar în instituţiile publice, ci şi în privinţa opiniilor, valorilor şi standardelor recunoscute de majoritatea societăţii. Odinioară, clasele privilegiate deţineau o poziţie hegemonică atât în sfera politică, cât şi în cea intelectuală; ele le subjugau în acest fel pe celelalte, iar supremaţia culturală era o precondiţie a dominaţiei politice. Principalul obiectiv al muncitorilor în epoca modernă era de a se elibera spiritual de cultura burgheziei şi a bisericii şi de a-şi crea valori culturale proprii în aşa fel încât să atragă de partea lor păturile oprimate şi intelectuale. Hegemonia culturală era o condiţie fundamentală şi prealabilă a cuceririi puterii politice. Clasa muncitoare nu putea învinge decât transmiţând mai întâi viziunea sa despre lume şi

sistemul său de valori celorlalte clase care puteau să-i fie aliaţi politici; în felul acesta» ea urma să devină liderul intelectual al societăţii, aşa cum fusese burghezia anterior dobândirii controlului politic.

Nicio clasă asupritä din istorie nu reuşise încă să facă asta. Situaţia tipică era cea de decalaj între cultura maselor şi intelectuali; un exemplu deosebit de pregnant, cu ample consecinţe, a fost divergenţa dintre umanismul renascentist şi Reformă. Aceasta din urmă a fost o mişcare de masă, pe când cel dintâi a fost o critică pur intelectuală. În ultimă analiză, credea Gramsci, umanismul şi Renaşterea au fost reacţionare. Liberalismul intelectual modern era analog criticii umaniste, iar marxismul, Reformei. Croce era echivalentul modern al lui Erasmus, cu şovăielile şi indecizia lui şi cu permanenta lui gravitate spre establishmentul politic. Critica sa Ia adresa modernismului catolic, deşi aparent bazată pe aceleaşi motive ca opoziţia sa faţă de catolicism în general, îi ajuta „în mod obiectiv” pe iezuiţi în combaterea modernismului. (Iezuiţii îşi desfăşurau campania cu mult mai multă iscusinţă decât „integraliştii” favorizaţi de Pius al X-lea, care dădeau „modernismului” o interpretare atât de largă, încât îi înstrăinau pe mulţi intelectuali de biserică şi creau adevăratilor modernişti un spaţiu de manevră mai mare.) Reformismul conservator şi liberal al lui Croce era bazat pe doctrina hegeliană că orice sinteză păstrează deopotrivă elemente din teză şi din antiteză; el avea pretenţia de a judeca conflictul de pe poziţia unui arbitru în măsură să anticipeze viitoarea sinteză şi contribuţia pe care o aducea la ea fiecare dintre adversarii de acum. De fapt, lucrurile acestea nu puteau fi cunoscute, iar ţinta oricărui conflict era distrugerea adversarului, şi nu salvarea lui în vederea unei viitoare sinteze. În practică, filosofia lui Croce consta din necontenite încercări de a modera şi ? calma conflictul, care nu făceau decât să confirme hegemonia burgheziei. Critica sa la adresa catolicismului a avut un efect cât se poate de important, dar cu caracter reacţionar; îndepărtându-i pe intelectualii din Italia meridională de biserică, ea îi înstrăina de masele ţărăneşti, îi apropia de cultura naţională burgheză şi apoi de cea cosmopolită,

transformându-i, în cele din urmă, în vasali spirituali ai burgheziei. în calitate de lider spiritual al liberalismului italian, Croce a contribuit mult Ia adâncirea decalajului dintre clasele culte şi popor şi la împiedicarea dezvoltării unei noi culturi proletare. Anticatolicismul şi antimarxismul (sau, mai degrabă, revizionismul său pronunţat) mergeau mânăm mână; primul îi îndepărta pe intelectuali de ţărănime, celălalt de clasa muncitoare.

Gramsci visa la un marxism care să fie un fel de sinteză între umanism şi Reformă, evitând simplismul natural al unei viziuni populare asupra lumii, dar rămânând atrăgător pentru mase odată cu dobândirea capacităţii de a rezolva probleme culturale complexe. Acest marxism urma să fie...

> ... o cultură care, cum spusese Carducci, i-ar sintetiza pe Robespierre şi Kant, politica şi filosofía, intr-o unitate dialectică înăuntrul unui grup social nu exclusiv francez sau german, ci european şi mondial. *{Opere,* voi.
> 2) ,

Croce avea dreptate spunând că nu trebuie să-i iei poporului religia fără a-i da ceva de natură să-i satisfacă aceleaşi nevoi, dar admitea, cu părere de rău, că filosofía idealistă nu putea îndeplini această cerinţă. Marxismul trebuia într-adevăr să ia locul concepţiilor despre lume anterioare, dar nu o putea face decât satisfăcând aceleaşi nevoi spirituale ca ele; cu alte cuvinte, trebuia ca poporul să poată recunoaşte în el expresia propriei sale experienţe.

Se pune întrebarea dacă ideea gramsciană a culturii proletare diferea de cea a lui Lenin, potrivit căruia cultura era subordonată obiectivelor politice. Pe de o parte, Gramsci privea hegemonia culturală, dobândită prin mijloace pur ideologice, drept o condiţie prealabilă a câştigării puterii politice, în timp ce pentru Lenin cucerirea puterii era o chestiune pur tehnică; puterea putea fi şi trebuia acaparată oricând o permiteau împrejurările. La Gramsci, însă, în *Note despre Machiavelic* citim următoarele:

> Dacă e adevărat că orice tip de stat trebuie să treacă printr-o faza de primitivism economic-corporativ, putem deduce că

conţinutul hegemoniei politice a grupului social care a întemeiat noul tip de stat trebuie sa fie de ordin precumpănitor economic: e vorba să se reorganizeze structura şi raporturile reale dintre oameni şi lumea economică a producţiei. Elementele de suprastructură nu pot fi decât slabe şi ele vor avea un caracter de prevedere şi de luptă, dar cu elemente „de plan" încă slabe; planul cultural va fî mai ales negativ, de critică a trecutului, încercând să-i facă pe oameni să-l uite şi urmărind să-l distrugă; liniile

construcţiei vor fi încă abia conturate, nişte schiţe aproximative care pot şi trebuie să fie revizuite în orice clipă spre a se conforma noii structuri în curs de formare. *(Opere,* voi. 5)

Ar fi greu de dat acestor cuvinte vreun alt înţeles decât cel evident, că, în ceea ce priveşte cultura, statul proletar se va concentra asupra distrugerii moştenirii trecutului, lăsând pe seama unui viitor incert problema unor noi valori. În această chestiune vitală, precum şi în mai multe altele, notele lui Gramsci sunt insuficient de sistematice şi de coerente.

6. *Mişcarea de masă şi organizarea. Societatea viitorului*

Nu încape îndoială că Gramsci, spre deosebire de Lenin, s-a aplecat cu multă atenţie asupra diferenţei dintre, pe de o parte, proletariat, ca subiect real al luptei politice şi al viitoarei construcţii a socialismului, iar pe de alta, organizaţia politică ce urma să conducă aceste procese. El nu a ocolit niciodată aceste chestiuni, aşa cum a făcut Lenin, mulţumindu-se să spună că masele erau conduse de partid, iar partidul de liderii săi, că aşa trebuiau să stea lucrurile şi că în această chestiune nu era nimic problematic. Gramsci voia ca mişcarea politică a clasei muncitoare să fie o mişcare a adevăraţilor muncitori, nu a unor politicieni profesionişti care doar se folosesc de sprijinul clasei muncitoare. În această privinţă, multe dintre argumentele sale coincid cu criticile Rosei Luxemburg. Ideile lui Gramsci despre rolul partidului şi critica făcută de el birocraţiei de partid au apărut mai întâi în jurnalistica sa din L'Ordine Nuovo şi au vizat în

principal tipul de conducere birocratic şi „neorganic” practicat de social-democraţii germani şi italieni. Partidul, scria el...

> ... se identifică cu conştiinţa istorică a maselor populare şi conduce mişcarea lor spontană, irezistibilă; această conducere este de natură imaterială, ea acţionează prin milioane de legături spirituale, este o iradiere de autoritate |*prestigio*| care poate deveni conducere efectivă doar în anumite momente supreme... Partidul este ierarhia superioară a acestei mişcări de masă irezistibile; el exercită cea mai eficace dictatură, cea născută din prestigiu, din acceptarea conştientă şi spontană a unei autorităţi recunoscute ca fiind indispensabilă pentru succesul activităţii desfăşurate. Ar fi funest dacă, printr-o concepţie sectară despre funcţia partidului în revoluţie, am încerca să o transformăm într-o ierarhie materială, să fixăm aparatul conducător al maselor în mişcare în nişte forme mecanice de putere imediată, să comprimăm procesul revoluţionar în tipare de partid. Dacă se întâmplă acest lucru, atunci s-ar putea să
>
> reuşim în a abate o parte din omenire din drumul ei şi în a „domina” istoria, dar adevăratul proces revoluţionar va scăpa de sub controlul şi influenţa partidului, care va deveni, fără să vrea, un organ al conservatorismului. (Articolul din 27 decembrie 1919, citat în *2000 Pagine di Gramsci,* Ferrata & Gallo, 1964, voi. 1.)
>
> Partidul comunist este instrumentul şi forma istorică a procesului de eliberare interioară prin care muncitorul se transformă din executor în iniţiator, devenind, în loc de masă, călăuză şi conducător, iar în loc de braţ, un creier şi o voinţă. *(Ibidem)*

Numeroasele referiri ale lui Gramsci la „unitatea dialectică” în care mişcarea spontană de jos se combină cu activitatea planificată, organizată a partidului nu sunt îndeajuns de specifice spre a forma o teorie închegată. Lucrul principal pe care ţinea să-l sublinieze este, însă, evident, acela că organizarea politică trebuie să se subordoneze aspiraţiilor reale ale clasei muncitoare şi să nu pretindă că exprimă aceste aspiraţii în virtutea unei competenţe „ştiinţifice” atotcuprinzătoare, indiferent de ceea ce cred efectiv „masele” empirice. Un partid pentru care „masele” sunt doar obiectul unor manevre tactice, şi nu o sursă de inspiraţie, este condamnat să degenereze într-o clică de profesionişti

şi să devină o forţă reacţionară. Această viziune se reflectă în două aspecte importante ale gândirii lui Gramsci: ideea sa despre revoluţie şi rolul pe care-l atribuie consiliilor muncitoreşti.

După cum am văzut, Gramsci nu priveşte revoluţia ca pe o simplă chestiune tehnică de preluare a puterii, o acţiune pe care aparatul politic poate şi trebuie s-o execute oricând se ivesc împrejurări favorabile. Revoluţia proletară nu este pentru el doar o chestiune de oportunitate politică, ci şi una de condiţii culturale şi tehnice, emanciparea spirituală a maselor muncitoare şi atingerea unui asemenea nivel de dezvoltare social, încât o transformare socialistă să fie eficace. După cum scria el în L'Ordine Nuovo, o revoluţie nu este proletară şi comunistă pentru simplul fapt că transferă puterea unor oameni care îşi spun comunişti sau pentru că aboleşte instituţiile vechiului regim. Ea este proletară şi comunistă dacă eliberează forţele productive existente, întăreşte iniţiativa proletariatului şi instaurează o societate a cărei dezvoltare este însoţită de dispariţia împărţirii în clase şi, treptat, a instituţiilor statale. Ea trebuie neapărat să găsească pe scenă forţe capabile de a transforma aparatul de producţie dintr-un instrument de asuprire în unul de eliberare. în acest context, partidul comunist trebuie neapărat să fie un partid al maselor care caută în mod spontan să-şi sfărâme lanţurile, şi nu un partid de tip iacobin care foloseşte masele în propriile-i scopuri.

Atitudinea lui Gramsci în această chestiune era negreşit cea a unui comunist, nu a unui social-democrat reformist. Atunci când vorbea despre „maturitate economică", el nu voia să spună, precum membrii ortodocşi ai Internaţionalei a II-a, că socialiştii trebuiau să aştepte până când starea forţelor productive va evolua într-o asemenea măsură încât clasa muncitoare să poată accede la putere pe cale parlamentară. El era, firește, convins, ca toţi marxiştii, că socialismul este rezultatul conflictului dintre nivelul tehnologiei şi relaţiile de producţie existente care barează drumul continuării progresului tehnic, astfel încât revoluţia socialistă putea fî eficace numai în condiţiile unui grad înalt de

dezvoltare a capitalismului, dar nu a încercat să definească mai îndeaproape aceasta situaţie şi probabil considera că acest lucru nici nu putea fi făcut *in abstracto.* Nu a crezut însă în posibilitatea câştigării puterii cu mijloace parlamentare. Considera că revoluţia politică trebuia să fie o mişcare a maselor, conştiente de dorinţa lor de eliberare şi suficient de mature intelectual pentru a prelua întregul dispozitiv de producţie, şi nu prin intermediul unui aparat politic, ci prin propriile lor mâini.

Din acelaşi motiv, ideea consiliilor muncitoreşti a jucat un rol mare în gândirea sa şi în perioada activităţii publicistice de la L'Ordine Nuovo. Acestea nu puteau fi înlocuite, argumenta el, de către partid sau sindicate, ci erau adevărata formă de organizare a unei societăţi comuniste de producători şi constituiau principalul organ de eliberare a proletariatului. Ele însă nu faceau inutil partidul; acesta urma să-şi aibă în continuare locul său ca agent de organizare şi educaţie comunistă. Consiliile însele, pe lângă gestionarea producţiei, erau adevăratele organe ale dictaturii proletariatului. Ivite în cadrul societăţii capitaliste, ele erau un model al viitorului stat proletar şi, ca atare, deschideau o nouă eră în istoria omenirii. Partidul nu trebuia să fie o suprastructură a lor „dată de-a gata" şi cu funcţia de a le superviza; sarcina lui era să ajute la eliberarea proletariatului şi sa apropie ziua revoluţiei.

Pe scurt, Gramsci credea literalmente în „guvernarea prin consilii" ca distinctă de guvernarea de către partid. El împărtăşea astfel concepţia formulată de Lenin în *Statul şi revoluţia,* dar repudiată de el imediat după preluarea puterii, şi pe care opoziţionişti din partidul bolşevic au încercat în zadar să o reafirme câţiva ani mai târziu.

Asemenea comunişti, Gramsci era convins că sistemul parlamentar de guvernământ şi-a trăit traiul şi nu putea furniza un model pentru statul viitorului. Totuşi, el sublinia în *Note despre Machiavelli* că aceasta nu însemna că se pronunţă în favoarea unui guvernământ birocratic. Rămânea o întrebare deschisă dacă putea fi conceput un sistem

reprezentativ care să nu fie nici parlamentar, nici birocratic.

în timp ce critica făcută de Gramsci centralismului birocratic în anii 1919—1920 era îndreptată în principal împotriva partidelor din Internaţionala a Il-a, scrierile sale din închisoare pe această temă par a viza clar comunismul în forma lui leninistă.

> Prevalenta centralismului birocratic în stat arată că grupul conducător şi-a atins propriile limite, devenind o coterie restrânsă care tinde a-şi perpetua meschinele ei privilegii, controlând şi chiar sufocând naşterea forţelor de opoziţie, chiar dacă aceste forţe sunt omogene cu interesele dominante fundamentale... Manifestările nesănătoase ale centralismului birocratic sau produs din lipsa de iniţiativă şi răspundere a straturilor de jos, adică din cauza primitivismului politic al forţelor periferice, chiar şi atunci când ele sunt omogene cu grupul teritorial hegemon. *(Opere,* voi. 5)

în remarcile pe care le face despre „principele modern” – căci pandantul modem al *Principelui* nu este altul decât partidul politic, organizarea unei voinţe colective el critică în mod repetat partidele totalitare care degenerează într-o castă privilegiată pentru care mişcările de masă şi iniţiativa de masă nu sunt o sursă de putere, ci o ameninţare. Este greu de ştiut în ce măsură era conştient Gramsci de mersul evenimentelor în Rusia, care ducea la controlul absolut exercitat de birocraţia de partid şi la nimicirea tuturor elementelor democratice, fie ele politice sau industriale. Critica sa este însă atât de generală şi de fundamentală, încât e greu să te îndoieşti că avea în vedere nu doar fascismul, ci şi comunismul sovietic. Notând că partidul conducător exercită şi puterea poliţienească, el observă:

> Funcţia poliţienească a unui partid poate fi, deci, progresistă sau retrogradă. Este progresistă atunci când tinde să menţină în orbita legalităţii forţele reacţionare deposedate şi să ridice la nivelul noii legalităţi masele înapoiate. Este retrogradă când tinde să comprime forţele vii ale istoriei şi să menţină o legalitate depăşită, antiistorică, devenită o simplă carapace... Când partidul e progresist, el funcţionează „democratic” (în sensul unui centralism democratic); când este retrograd, el funcţionează „birocratic” (în sensul unui centralism birocratic). În acest din urmă caz, partidul e doar un executant, nu un decident; din punct de vedere tehnic, el este atunci un organ de

poliţie şi numele de „partid politic” e o pură metaforă cu caracter mitologic. *(Ibidem)*

Referirea la „forţele reacţionare deposedate” arată clar că el vorbeşte nu despre fascişti, ci despre partidul comunist aflat la putere şi este greu de imaginat că, vorbind despre degenerarea acelui partid, se gândea doar la o posibilitate abstractă, şi nu la procesul care avea efectiv loc şi despre care era mai mult sau mai puţin bine informat. în acelaşi timp el mai credea, cu siguranţă, în posibilitatea realizării comunismului în forma descrisă (după cum credea el) de Marx, ca un sistem în care masa producătorilor exercită controlul direct asupra producţiei şi a vieţii politice şi care ar onora încă principiul lui Marx că şi educatorul trebuie educat.

Asemenea lui Sorel, pe care îl critica, dar de la care învăţase multe, Gramsci credea că societatea socialistă înseamnă extinderea la întreaga viaţă socială a principiilor care ar guverna o întreprindere productivă organizată democratic; ea trebuia să fie o comunitate de producători în care conducerea politică şi autoritatea economică s-ar sprijini şi condiţiona reciproc. Asemenea lui Marx, credea că socialismul urma, cu timpul, să şteargă deosebirea dintre societatea civilă şi stat sau, mai degrabă, să ducă la absorbirea acestuia din urmă de către cea dintâi, funcţiile poliţieneşti ale statului dispărând treptat în virtutea faptului că vor înceta de a mai fî necesare. în acest punct el nu diferea de marxiştii de indiferent ce nuanţă. A făcut speculaţii despre şcolile viitorului, care, pe de o parte, nu vor mai fî bazate pe sistemul „iezuit”, „mecanic” de învăţare pe dinafară, dar, pe de alta, nu vor pretinde nici că orice studiu este o joacă de copii. Ele îi vor încuraja pe elevi să manifeste iniţiativă şi independenţă şi vor oferi în acelaşi timp o educaţie completă, cu accent pe cunoaşterea de dragul cunoaşterii, şi nu pe canalizarea prematură a elevilor în specializări vocaţionale.

7. *Rezumat*

Privind comparativ doctrina comunistă a lui Gramsci şi pe cea a lui Lenin, descoperim anumite diferenţe fundamentale interconectate logic.

în primul rând, spre deosebire de Lenin sau de materialiştii şi evoluţionişti din Internaţionala a Il-a, Gramsci respinge materialismul de factură engelsiană, care interpretează istoria umană ca pe o continuare modificată a istoriei naturale, după cum respinge şi ideea despre cunoaştere ca o copie sau „reflectare" a unei realităţi independente de om şi despre praxis ca metodă de testare a adevărului ipotezelor. Poziţia lui Gramsci ar putea fi caracterizată drept subiectivism generic şi relativism istoric. Toată realitatea despre care putem vorbi cu sens, inclusiv realitatea observată de ştiinţă, este o componentă a istoriei umane. Aşadar, istoria umană este frontiera de nedepăşit a cunoaşterii umane. Nu numai că nu există nişte legi universale în raport cu care istoria ar fi un caz special, ci natura însăşi este parte a istoriei umane, pentru că o cunoaştem doar în relaţie cu aceasta. Practica umană este cea care determină semnificaţia tuturor componentelor cunoaşterii şi (contrar viziunii lui Lukács) nu există o deosebire fundamentala între cunoaşterea ştiinţifică şi cea umanistă, toată cunoaşterea fiind, de fapt, umanistă.

în al doilea rând, de aici urmează ca toată cunoaşterea este o expresie a conştiinţei istorice reale a grupurilor sociale, neputându-se trasa o distincţie între conştiinţa socială, pe de o parte, şi cunoaşterea „ştiinţifică" şi „obiectivă" a oamenilor de ştiinţă, pe de alta, deşi se poate distinge între forme de conştiinţă primitive şi altele mai evoluate. Drept urmare – şi aceasta este o diferenţă capitală –, Gramsci respinge ideea unui „socialism ştiinţific", adică doctrina (acceptată deopotrivă de Kautsky şi Lenin, iar într-o formă modificată, şi de Lukács) că teoria socialistă nu poate fi elaborată decât de intelectuali din afara mişcării muncitoreşti, fiind apoi introdusă în această mişcare drept conştiinţa ei de clasă „corectă" şi „autentică". Ce-i drept, teoria socialistă nu ia fiinţa fără ajutorul unor intelectuali, care sunt un element necesar al socialismului, dar ea

nu va fi decât o îndeletnicire doctrinară dacă nu exprimă experienţa reală a clasei muncitoare.

în al treilea rând, Gramsci adoptă, în consecinţă, şi o concepţie diferită despre partid. Spre a nu degenera într-un corp de politicieni profesionişti angrenaţi în dispute pentru funcţii, acesta nu trebuie să se considere depozitarul unei „concepţii ştiinţifice despre lume" elaborate în afara conştiinţei empirice a proletariatului. Nu trebuie să fie un partid de manipulatori, care fac uz de mijloace tactice şi demagogice pentru a obţine avantaje vremelnice şi, finalmente, profită de situaţie pentru a exercita o putere dictatorială. Fireşte, partidul poate face aceste lucruri, dar, dacă le face, se va transforma într-o clică privilegiată şi reacţionară. Pentru a fi în stare să înfăptuiască sarcinile pe care le presupune cucerirea puterii de către proletariat, el trebuie să se identifice cu aspiraţiile reale ale acestuia şi să le organizeze sau să le „exprime" în ideologia sa.

De unde, în al patrulea rând, interpretarea gramscianã a revoluţiei. Aceasta nu este, în viziunea sa, un simplu act de preluare a puterii, un *coup d'état* menit să-i aducă pe comunişti în situaţia de a putea impune societăţii voinţa Ion Revoluţia comunistă este un proces de masă în care proletariatul, sprijinit de „încrederea democratică" a tuturor claselor care muncesc, preia conducerea economică şi politică în nume propriu, şi nu printr-o entitate politică separată. Consiliile muncitoreşti sunt instrumentul potrivit al acestui proces, al cărui obiectiv este de a transforma societatea astfel încât să facă de prisos toate formele de guvernare politică, să împiedice reapariţia diviziunilor de clasă şi să înfăptuiască dispariţia treptată a statului şi unificarea societăţii. O revoluţie în acest sens nu poate avea loc decât dacă este precedată de o substanţială emancipare a clasei muncitoare, care s-o transforme din obiect al procesului politic în subiectul şi iniţiatorul acestuia.

În privinţa tuturor acestor puncte, care se leagă între ele, ideea de comunism a lui Gramsci se află în conflict cu cea a lui Lenin, exceptând ideea guvernării de către consiliile muncitoreşti, pe care

Lenin a preluat-o pentru scurt timp, dar pe care a abandonat-o aproape imediat, şi care se afla în dezacord cu doctrina sa politică de bază, cea a dictaturii exercitate de partid în calitate de depozitar al „socialismului ştiinţific”. Ideea de „socialism ştiinţific” şi concepţia manipulativă despre rolul partidului le era comună lui Lenin şi social-democraţilor, cu deosebirea importantă că aceştia din urmă credeau în democraţia reprezentativă, pe când una dintre principalele teze teoretice ale lui Lenin era cea a guvernării cu ajutorul forţei brute. în plus, social-democraţii, în numele determinismului istoric, susţineau că revoluţia nu putea avea loc înainte ca forţele de producţie să fi atins nivelul potrivit de dezvoltare, în timp ce Lenin era hotărât să acapareze puterea de îndată ce împrejurările politice o permiteau. Gramsci nu credea în determinismul istoric sau în nişte „legi ale istoriei” care s-ar folosi de voinţa umană ca de un instrument, dar respingea şi ideea blanquistă sau iacobină despre lovitura politică văzută ca o operaţiune pur tehnică. El considera că voinţa umană nu era guvernată de vreo necesitate istorică, dar fireşte că nu şi-o închipuia nici total liberă. Revoluţia socialistă era pentru el o chestiune de voinţă, dar de voinţă a maselor care aspiră să organizeze ele însele producţia şi nu sunt dispuse să-şi transfere drepturile unor autodesemnaţi paznici „ştiinţifici”.

Gramsci era comunist, şi nu social-democrat, întrucât excludea posibilitatea cuceririi puterii prin mijloace parlamentare şi repudia parlamentarismul în condiţiile societăţii socialiste (deşi, la fel ca Lenin, accepta participarea la lupta parlamentară în anumite situaţii). El preconiza, de asemenea, exproprierea radicală a burgheziei, colectivizarea tuturor mijloacelor de producţie şi finalmente abolirea statului, anticipând o societate caracterizată printr-o perfectă unitate. Totuşi, ideea sa de comunism diferea de cea a lui Lenin atât din punct de vedere filosofic, cât şi politic, deşi, probabil, el însuşi nu conştientiza pe deplin acest lucru. Se poate spune că Gramsci oferea nucleul ideologic al unei forme alternative de comunism, care însă nu a

existat niciodată ca mişcare politică şi, cu atât mai puţin, ca regim real.

Este aşadar lesne de înţeles de ce exponentii tendinţelor moderne „umaniste” sau „democratice” din mişcarea comunista, precum şi anumite forme de revizionism, invocă în sprijinul lor scrierile lui Gramsci. Principala temă a criticii interne din mişcarea comunistă este cea a birocraţiilor socialiste, care-şi revendică dreptul de a guverna prin forţă, pe temeiul că ele întruchipează „adevăratele” dorinţe şi aspiraţii ale clasei muncitoare, nu pentru că ar fi fost alese în mod democratic de muncitori, ci pentru că sunt, pasămite, deţinătoarele unei teorii ştiinţifice infailibile. Critica „socialismului ştiinţific”, în acel sens al acestui termen care implică autoproslăvirea birocraţiilor guvernante, are strânse afinităţi cu ideile lui Gramsci şi explică popularitatea de care se bucură scrierile lui în cercurile revizioniste. Dacă această variantă de comunism este la fel de practicabilă ca aceea a lui Lenin (care s-a dovedit practicabilă dincolo de orice îndoială), este o altă întrebare, de care ne vom ocupa mai încolo.

VII

GYÖRGY LUKÁCS: RAŢIUNEA ÎN SLUJBA DOGMEI

Personalitatea lui Lukács şi rolul său în istoria marxismului constituie şi neîndoielnic că vor constitui încă multă vreme obiect de vii controverse. Exegeţii sunt însă de acord în a-l considera cel mai proeminent filosof marxist din perioada ortodoxiei staliniste. Am putea merge chiar mai departe, afirmând că, de fapt, a fost singurul: doar el a exprimat tezele fundamentale ale leninismului în limbajul tradiţiei filosofice germane şi, spre deosebire de marxiştii mai mult sau mai puţin rudimentari contemporani cu el, a scris într-o manieră care Ic-a permis cel puţin unora dintre intelectualii occidentali să se aplece în chip profesionist asupra ideilor sale. Există însă dispute în jurul întrebării dacă a fost cu adevărat un filosof al stalinismului sau, mai degrabă, după cum cred unii şi după cum el însuşi, la o vârstă mai înaintată, a sugerat adesea, un fel de cal troian, un discipol la prima vedere ortodox care, sub o pojghiţă stalinistă, a configurat o formă de marxism „genuină”, nestalinistă.

întrebarea e, într-adevăr, extrem de complicată. Lukács a aderat la partidul comunist într-un mod neaşteptat, într-o etapă relativ înaintată a vieţii sale intelectuale; avea în acel moment treizeci şi trei de ani şi publicase un număr de lucrări fără legătură cu marxismul, deşi mai târziu criticii, cum se întâmplă de obicei, sau străduit să învedereze că gândirea sa a urmat de la un cap la altul un traseu consecvent. În restul vieţii sale (a trăit optzeci şi şase de ani), traversând numeroase răsturnări politice şi

schimbări ideologice, a rămas fidel cauzei comuniste. Deseori, a fost atacat şi condamnat de către staliniştii ortodocşi şi supus disciplinei de partid, retractându-şi unele opinii anterioare doar pentru a se dezice de aceste retractări sau a le modifica atunci când vremurile deveneau mai uşoare. Aşa se face că lucrările sale sunt pline de palinodii, retractări, tăgăduiri ale acestor retractări şi reinterpretări ale unor scrieri anterioare, mai cu seamă în prefeţe şi postfeţe la reeditări din anii ’60 ale scrierilor sale.

De la începutul carierei sale marxiste, până la sfârşitul vieţii, Lukács şi-a proclamat fidelitatea faţă de Lenin şi de leninism, iar întrebarea în ce măsură a fost un „filosof stalinist” depinde în parte de întrebarea mai generală privind relaţia dintre leninism şi stalinism. Citatele din Stalin şi epitetele măgulitoare la adresa acestuia, care se întâlnesc în scrierile lui Lukács (deşi cu o frecvenţă mult mai mică decât în producţiile ideologice medii ale epocii), nu constituie un argument decisiv, dat fiind că, timp de mulţi ani, practic orice lucrare publicată în Uniunea Sovietică sau în ţările aservite ei era înţesată de trimiteri la Stalin şi la geniul său intelectual. Constatarea este valabilă chiar şi în cazul manualelor de fizică, al cărţilor de bucate etc., deşi nu dispăruse posibilitatea de a distinge între omagiul ritual şi scrierile autentic staliniste, de vreme ce, bunăoară, nu a existat în fapt o „fizică stalinistă”. Pe de altă parte, nu putem accepta fără rezerve nici declaraţiile de mai târziu ale lui Lukács, cum că a avut tot timpul o atitudine critică fată de stalinism, dar că, din raţiuni tactice, a trebuit să se conformeze liniei partidului; pentru că cineva care se dezice în cadru privat, iar în public se alătură corului de lăudători, nu este un disident, ci un panegirist pur şi simplu. Prin urmare, chestiunea nu poate fi lămurită decât examinând conţinutul scrierilor lui Lukács şi semnificaţia politică a comentariilor şi acţiunilor sale din diferite perioade.

Lucrările voluminoase ale lui Lukács tratează în cea mai mare parte probleme de estetică şi de critică literară; ar fi însă greşit să se spună că a fost în

primul rând un critic literar, iar filosof, într-o măsură mai mică. În conformitate cu concepţia sa despre marxism, el s-a străduit întotdeauna să raporteze chiar şi problemele cele mai de detaliu la „totalitatea” marilor procese sociale şi la istoria şi viitorul omenirii. O astfel de atitudine, credea el, este esenţială pentru marxism, aşa cum a fost şi pentru hegelianism, şi, în consecinţă, el a abordat toate problemele prin grila unui filosof.

Opera lui Lukács a fost îndeobşte privită în contextul marxismului internaţional sau al filosofici germane; majoritatea cărţilor sale au fost scrise în limba germană şi au avut ca preocupare istoria culturii germane. În anii din urmă au fost semnalate, de asemenea, „fundalul” ungar al filosofici sale şi rolul important pe care La jucat în evoluţia lui tradiţia culturală ungară. Filonul precumpănitor german din opera sa reiese totuşi în mod clar dacă ea este studiată ca un element al istoriei marxismului; şi el a fost, cu siguranţă, mult mai familiarizat cu limba, literatura şi fdosofîa germană decât cu cele din orice altă ţară, exceptând Ungaria natală, unde şi-a petrecut deopotrivă începutul şi sfârşitul vieţii.

1. Viaţa şi evoluţia intelectuală. Scrierile timpurii

György Lukács (1885-1971), fiu al unui bancher, s-a născut în Budapesta, unde a urmat studii liceale şi universitare, absolvind în 1906. începând încă din perioada studiilor, a aparţinut unor grupuri socialiste sub egida social-democratului de stânga Ervin Szabó (1877-1918). Szabó nu a fost un marxist ortodox, ci un exponent al anarho-sindicalismului, iar prin intermediul său, Lukács a ajuns pentru un timp sub influenţa lui Sorel. Din fragedă tinereţe, Lukács a fost atras de viziunea modernistă, antipozitivistă, dominantă la cumpăna dintre secole, fiind preocupat de căutarea unei concepţii despre lume „globale”, atotcuprinzătoare, neinhibată de pozitivism şi empirism, dar capabilă în acelaşi timp să se opună tradiţiei naţionaliste, conservatoare şi creştine. Pe scurt, era în căutarea unei noi metafizici, aidoma

multora dintre contemporanii săi din diferite părţi ale Europei. În acelaşi spirit a contribuit la înfiinţarea unui grup teatral devotat punerii în scenă a noilor dramaturgi- filosofi: Ibsen, Strindberg şi Gerhart Hauptmann. în ciuda dificultăţilor şi împotrivirilor de care s-a lovit, acest grup a activat timp de patru ani, între 1904 şi 1908. în 1906, iar apoi din nou în 1909-1910, Lukács şi-a continuat studiile la Berlin, unde a audiat, între altele, prelegerile lui Georg Símmel. Kantianismul domina pe atunci în universităţile germane şi tinerii filosofi intrau în chip firesc sub influenţa lui. Lukács a fost atras de versiuni ale kantianismului preocupate de filosofia istoriei şi de metodologia ştiinţelor sociale şi care căutau să depăşească punctul de vedere „critic” (în sensul kantian al termenului), adică nu acceptau că teoria cunoaşterii trebuia să preceadă logic toate întrebările metafizice, căci, dintr-o astfel de perspectivă, ele nu puteau fi formulate corect sau trebuiau să rămână insolubile. Lukács a revenit în Germania în 1913 pentru studii la Heidelberg, unde a audiat prelegerile lui Rickert, Windelband şi ale altora şi a făcut cunoştinţă cu Max Weber, Stefan George, Emil Lask şi Ernst Bloch.

[1]

începând din 1906, a scris articole în reviste literare din Ungaria; unele dintre ele au fost republicate în prima lui carte, apărută în Ungaria în 1910, iar un an mai târziu, şi în Germania, intitulată *Die Seele und die Formen (Sufletul şi formele)*. Asemenea altor lucrări timpurii ale sale, aceasta era un fel de eseu filosofic pe teme literare. Lucien Goldmann îi caracterizează orientarea drept un „kantianism tragic”, cu tendinţă fenomenologică; conceptul lukacsian de „formă”, crede el, corespunde celui fenomenologic de „structură scmnificantă”, abordarea fiind însă una „static structuralistă”, conform căreia căutarea semnificaţiei este independentă de orice fel de consideraţii privitoare la geneză sau la schimbarea istorică. Lukács, în fapt, argumentează că orice operă literară trebuie privită ca o încercare de a da o formă sufletului autorului sau sensului conferit de el vieţii. încercarea este firească şi inevitabilă, dar forma însăşi conotează o

acceptare a imperfecţiunii, o limitare a conţinutului pe care urmăreşte să-l exprime. Este ca şi cum însuşi procesul creaţiei artistice, încercarea de a subordona spiritul unor forme, ar revela neputinţa noastră funciară de a realiza o veritabilă sinteză între lăuntric şi exterior, între subiectivitate şi expresie. Lukács se opune hotărât genului de cultură artistică în care se încearcă doar zugrăvirea contingenţei vieţii, neacordându-se nicio atenţie „esenţei”; el repudiază, aşadar, la fel de energic naturalismul şi impresionismul. în acelaşi timp, pare a considera că năzuinţa după sens şi esenţă scoate la iveală tragicul inerent vieţii, dependenţa individului de puteri invizibile şi de neînţeles care răbufnesc în conflicte insolubile. Este cum nu se poate mai departe de „estetism” dacă, prin acest cuvânt, înţelegem crezul în absoluta autonomie a formei faţă de geneza operei; formele sunt o modalitate de a conferi unitate lumii, dar, acolo unde însăşi viaţa spirituală este sărăcită şi haotică, perfecţiunea formelor nu-i poate reconferi valoare. Potrivit lui Lukács, cultura artistică modernă fie năzuieşte după forma „abstractă”, adică imită perfecţiunea unor forme revolute în care nu poate să încapă un nou conţinut, fie încearcă să repudieze cu totul forma; în ambele cazuri, încercarea nu semnifică o criză a formei ca atare, ci doar anemia şi inautenticitatea „vieţii” care-şi caută expresie în artă.

în *Theorie des Romans (Teoria romanului),* scrisă la Heidelberg în 1914-1915 şi publicată în 1916 în Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft (iar sub formă de carte, în 1920), Lukács părea să fi ajuns la o poziţie mai puţin pesimistă şi fatalistă. în 1950, caracterizează retrospectiv această lucrare drept reacţionară în toate privinţele: idealistă, mistică etc. Totuşi, ea este privită astăzi ca una dintre cele mai importante realizări ale sale. L. Congdon, în studiul său, evidenţiază influenţa profundă pe care lecturile din Dostoïevski şi Kierkegaard au avut-o asupra evoluţiei sale în răstimpul războiului din 1914-1918. Lukâcs considera pe atunci că romanul ca gen literar era o expresie a lumii în care relaţiile dintre indivizi sunt

mediate de forme şi instituţii sociale, adică, după cum avea să spună ceva mai târziu, „reificare”. însăşi existenţa romanului era simptomul unei maladii culturale, al incapacităţii indivizilor umani de a comunica direct. Măreţia lui Dostoïevski provine din reuşita sa de a zugrăvi nişte relaţii umane care nu sunt determinate de situaţia socială sau de clasă, astfel că, în acest sens, oricât ar părea de paradoxal, creaţiile sale nici nu sunt, de fapt, nişte romane. În discuţia despre „utopia” lui Dostoïevski era, cu siguranţă, detectabilă o anticipare a problemelor ce aveau să se impună atenţiei lui Lukâcs în lucrările lui ulterioare, de factură marxistă: probleme privind posibilitatea unei societăţi care, conform viziunii romantice a lui Marx, avea să mărture toate obstacolele sociale şi instituţionale şi să le creeze oamenilor posibilitatea de a se întâlni între ei ca indivizi, nu ca reprezentanţi ai unor forţe anonime. Totuşi, în *Théorie des Romans* nu există nicio menţiune despre marxism, facându-se simţită, în schimb, influenţa lui Dilthey şi a lui Hegel; autorul priveşte formele literare drept expresii ale unor totalităţi istorice schimbătoare care caută să-şi dobândească, fiecare, conştiinţa de sine în creaţia artistică. În conformitate cu filosofia istoriei a lui Hegel, arta este tărâmul de obiectivare a „spiritului epocii”, iar semnificaţia ei nu poate fi redusă la simpla formă; pe de altă parte, ea îşi are autonomia ei, nefiind doar o funcţie a filosofici sau a stiintei. De unde urmează că viziunea „intelectualistă” despre creaţia artistică este nu mai puţin eronată decât credinţa romantică în poziţia privilegiată a artei în crearea unei sinteze universale a gândirii şi activităţii umane.

Scrierile lui Lukâcs din ultima parte a perioadei sale premarxiste arată că, atât în studiile de estetică, cât şi în alte domenii el era absorbit de probleme etice: contradicţia dintre deciziile indivizilor şi rezultatele actelor lor, conflictul dintre nevoia de exprimare şi funcţia autolimitativă a expresiei, dintre nevoia de comunicare directă şi formele sociale care

o fac cu
neputinţă. În perioada războiului, pe lângă studiul neterminat despre Dostoievski, Lukâcs a mai scris un studiu (neterminat şi el) despre Kierkegaard, critic al lui Hegel. După cum arată Congdon, convertirea lui Lukâcs la comunism e posibil să fi fost şi ea rezultatul perceperii situaţiei în termenii kierkegaardianului „sau-sau”: o stare de conflict în care nu există posibilitatea sintezei între două seturi de valori şi în care, de aceea, individul se vede silit să aleagă între ele.

După întoarcerea sa la Budapesta, în 1915, Lukács s-a numărat printre liderii unei elite intelectuale, iar mai apoi ai unui centru de studii independent, unde tineri intelectuali aflaţi în căutarea de răspunsuri filosofice şi morale la problemele Europei sfâşiate de război încercau să dea expresie sentimentelor lor de deznădejde şi speranţă. Câţiva dintre companionii lui Lukács în această strădanie aveau să devină mai apoi renumiţi în diferite sfere culturale: Kari Mannheim, Zoltán Kodály, Arnold Hauser, Béla Bartók şi Michael Polanyi. Atmosfera generală era de stânga, dar nu de natură să încurajeze simpatii bolşevice. Aşa se face că prietenii lui Lukács au fost surprinşi de adeziunea sa la partidul comunist imediat după înfiinţarea acestuia, la sfârşitul anului 1918, cu atât mai mult cu cât el publicase cu câteva zile mai înainte un articol în care spunea că bolşevicii nu aveau niciun temei raţional să susţină că viitoarea societate neconflictuală putea lua naştere prin dictatură şi teroare. Pesemne însă că el credea – asemenea multora care au devenit comunişti ca urmare a războiului şi a falimentului Internaţionalei a Il-a – că bolşevismul era singura alternativă practică pentru cei ce refuzau să accepte, activ sau pasiv, sistemul răspunzător pentru ororile războiului şi pentru primejduirea civilizaţiei ca atare.

În orice caz, începând din acel moment, Lukács a acceptat plenar comunismul ca pe o soluţie morală, intelectuală şi politică, în pofida diverselor sale aventuri filosofice, el s-a identificat total cu mişcarea comunistă pentru tot restul vieţii. Credea că marxismul constituia răspunsul final la problema

istoriei, că sistemul comunist garanta reconcilierea finală a tuturor forţelor umane şi exerciţiul liber al tuturor posibilităţilor umane, că dezbinările şi conflictele dintre individ şi societate, dintre o persoană şi alta, dintre existenţa contingenţă şi „esenţă”, dintre morală şi drept fuseseră „în principiu” rezolvate şi că individului nu-i rămânea decât să se unească în planul vieţii practice cu mişcarea istorică ce promitea că sinteza se va realiza negreşit.

Pentru o vreme, a părut că speranţa unei revoluţii comuniste europene se va împlini curând. La câteva luni după prăbuşirea Monarhiei duale, în Ungaria a fost instaurată o republică sovietică în frunte cu Béla Kun (care, ulterior, avea să-şi piardă viaţa într-o închisoare din Rusia, ca victimă a terorii staliniste); ea a dăinuit de la sfârşitul lui martie până la sfârşitul lui iulie 1920. Lukács a intrat în guvern ca locţiitor al comisarului pentru învăţământ
(Zsigmond Kunfi, un social-democrat şi teoretician apropiat de marxiştii austrieci). Scurta dictatură comunistă a fost urmată de o represiune de masă, dar majoritatea liderilor ei s-au refugiat peste hotare. După câteva săptămâni de clandestinitate în Budapesta, Lukâcs a ajuns la Viena, unde a fost arestat pentru scurt timp; a scăpat de extrădare graţie, în parte, protestului unui grup de scriitori din care făceau parte Thomas şi Heinrich Mann.

După aceea, a dus o viaţă de emigrant politic, desfăşurând activitate teoretică şi de propagandă şi fiind implicat în necontenitele certuri dintre membrii emigraţiei ungare. Aceste dispute n-au avut niciun efect practic asupra situaţiei din Ungaria, dar, aşa cum se întâmplă de obicei, au stârnit aprige pasiuni printre respectivii emigranţi cu planurile lor rivale privitoare la revoluţie. Lukâcs a aparţinut în acest timp aşa- numitei stângi comuniste; în anii 1920—1921 a editat revista Kommunismus, de tendinţă similară, care a fost într-un rând criticată de Lenin pentru poziţia ei antiparlamentară.

În 1919—1922 Lukâcs a scris un număr de eseuri teoretice, publicate în 1923 sub formă de carte, intitulată *Geschichte und Klassenbewusstsein*

{Istorie şi conştiinţă de clasa). Aceasta este considerată *magnum opus*-\x| său, deşi el însuşi a declarat în repetate rânduri despre ea că, în anumite privinţe, nu-i mai reprezenta vederile. În orice caz, dintre toate lucrările sale, aceasta este cea care a stârnit cele mai multe controverse şi a lăsat cele mai adânci urme în mişcarea de idei marxistă; în ea, Lukâcs a relevat importanţa surselor hegeliene ale marxismului şi a avansat, de asemenea, o interpretare originală a întregii filosofii a lui Marx, prezentând categoria de „totalitate" drept temelia dialecticii marxiste. A ţinut să arate că principalele dispute filosofice dintre marxiştii din Internaţionala a ILa au fost purtate de pe poziţii străine de ideile lui Marx şi că, în particular, linia ortodoxă continuase să ignore trăsătura esenţială a materialismului dialectic, interacţiunea dintre obiectul şi subiectul istoriei în mişcarea lor spre unitate. Lucrarea sa era îndreptată în mare parte împotriva interpretărilor evoluţioniste sau pozitiviste ale marxismului, dominante în Internaţionala a ILa, şi era menită să ofere o bază filosofică teoriei revoluţionare, leniniste despre socialism şi partid. În două puncte, însă, Lukâcs se despărţea de leninism: critica ideea de dialectică a naturii a lui Engels ca fiind funciarmente potrivnică înseşi teoriei dialecticii şi făgăduia teoria „reflectării" proclamată de Lenin drept esenţa epistemologiei marxiste.

Nu este, aşadar, de mirare că, într-o perioadă în care ideologia comunistă se osifica într-o formă dogmatică, lucrarea lui Lukács a fost atacată în cel mai oficial mod cu putinţă, şi anume, la o sesiune a Internaţionalei a IlI-a. La Congresul al V-lea al acesteia, ţinut la Moscova în iulie 1924, Zinoviev, pe atunci preşedintele Comitetului Executiv, a înfierat cartea lui Lukács ca fiind un pernicios atac revizionist la adresa marxismului, punct de vedere la care a subscris şi Buharin. în acelaşi timp, Zinoviev l-a atacat şi pe Antonio Graziadéi, care publicase de curând o carte în care critica teoria valorii a lui Marx, precum şi pe Kari Korsch, Pe Lukács l-a condamnat în termeni generali, iară nicio acuză specifică, şi ne putem îndoi că a citit de fapt lucrarea

acestuia. Curând însă au fost formulate atacuri mai elaborate de către filosofi ca A.M. Deborin, N. Luppol şi L. Rudas. Nu se ştie dacă Lukács şi-a făcut vreo autocritică în acel moment, însă a făcut-o în 1933; a repetat apoi în mai multe alte lucrări că privea *Istorie şi conştiinţă de clasă* ca pe o carte eronată şi reacţionară, cel puţin în cele două puncte menţionate adineauri. Cartea a dispărut apoi fără urmă din analele comunismului, fiind redescoperită abia după moartea lui Stalin. Ea a exercitat însă o influenţă asupra unor marxişti germani necomunişti, iar în prezent este considerată unul dintre cele mai importante documente din istoria marxismului.

Printre celelalte lucrări teoretice ale lui Lukács din anii imediat postbelici se numără articolul *Tactică şi etică,* publicat în limba maghiară în 1919, şi eseurile despre Lassalle (1925) şi Moses Hess (1926) din Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung; primul a fost prilejuit de o ediţie a scrisorilor lui Lassalle, iar cel de-al doilea, de republicarea scrierilor lui Hess şi de apariţia unei biografii a acestuia, scrisă de Theodor Zlocisti. în 1924, Lukács a publicat o carte despre Lenin, scrisă imediat după moartea acestuia *[Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken).* Toate aceste lucrări abordau aceeaşi temă largă ca *Istorie şi conştiinţă de clasă',* concepţia marxistă despre istorie ca un tot unitar şi ca rezolvare a opoziţiilor tradiţionale dintre libertate şi necesitate, dintre Este şi Trebuie. În 1925, Lukács a publicat o recenzie critică la manualul de materialism istoric al lui Buharin.

Până în anul 1928 Lukács a fost activ implicat în controverse purtate între grupuri comuniste ungare, iar în acel an a redactat un program fracţionist care urma a fi prezentat la următorul congres al partidului. Acest document, cunoscut drept Tezele Blum, a fost aspru criticat de grupul majoritar condus de Béla Kun, iar apoi de organul executiv al Cominternului, într-o scrisoare deschisă către comunişti unguri.

Tezele Blum (publicate pentru prima dată, în formă prescurtată, în 1956) sunt astăzi invocate câteodată

ca o dovadă că, în epoca lui Stalin, Lukács s-ar fi opus în mod consecvent faţă de ceea ce, ulterior, a fost desemnat eufemistic drept „sectarism” şi că ar fi pledat pentru un „front popular” de felul celui propus de Comintern la ultimul său congres, cel din 1935, după eşecurile de la începutul anilor ’30. Adevărul e că opoziţia lui Lukács faţă de politica lui Béla Kun din anii ’20 a avut un caracter foarte limitat. Departe de a propune o acţiune comună cu social- democraţii împotriva regimului horthist din Ungaria, el susţinea că social-democraţia se afla „pe calea fascismului” şi nu putea fi considerată o opoziţie democratică; subscria, în fapt, la calificativul de „social-fascism”, care a fost unul dintre cele mai extravagante simptome ale paranoiei comuniste de la sfârşitul deceniului al treilea şi începutul celui următor. Mai declara, de asemenea, în consonanţă cu sloganurile noii perioade, că bătălia nu era între democraţie şi fascism, ci între o clasă şi o altă clasă. Pe de altă parte, avansa formula contro vers abilă a unei „dictaturi democratice” a proletariatului şi ţărănimii ca etapă de tranziţie spre dictatura proletariatului, declarând totodată limpede că nu putea fi vorba de vreo colaborare cu burghezia sau cu social- democratii în vederea susţinerii democraţiei. Căuta în acest fel să
aplice la Ungaria anumite maxime prerevoluţionare ale lui Lenin. Cominternul, la rândul său, preconiza trecerea imediată la dictatura proletariatului, adică la monopolul comunist al puterii, şi condamna Tezele Blum ca fiind o pledoarie pentru o politică „lichidaţionistă”. Toată această dispută nu a avut nicio repercusiune asupra evenimentelor din Ungaria, nici atunci, nici mai târziu, şi, din acest punct de vedere, nu a contat ce idei elaborau o mână de emigranţi neputincioşi. Rezultatul condamnării a fost însă că Lukács s-a grăbit să-şi retracteze susţinerile spre a evita excluderea sa din partid şi că, începând de atunci, s-a retras din activitatea politica, mărginindu-se la cea teoretică.

în anii ’30 şi pe parcursul celui de Al Doilea Război Mondial, Lukács a publicat foarte puţin. în 1930-1931 a petrecut un timp la Moscova, unde a lucrat la

Institutul Marx-Engels şi a făcut cunoştinţă cu manuscrisele din tinereţe ale lui Marx, care nu văzuseră încă lumina tiparului. După întoarcerea la Berlin, a scris câteva articole pentru Die Linkskurve, inclusiv un important eseu despre literatură şi politică intitulat *Tendenz oder Parteilichkeit'* (1932). După venirea la putere a lui Hitler, s-a întors în Uniunea Sovietică şi a locuit în Moscova până la sfârşitul războiului, lucrând la Institutul de Filosofic al Academiei de Stiinte. Studiile

intense din acei ani s-au materializat în numeroase publicaţii apărute după 1945. Printre ele se numără *Der junge Hegel,* lucrare încheiată înainte de război, dar publicată abia în 1948; *Goethe und seine Zeit* (1947); *Essays über Realismus* (1948; despre realismul din literatură); studii despre literatura rusă *{Der russische Realismus in der Weltliteratur,* (1949); *Thomas Mann* (1949); *Deutsche Realisten des neunzehnten Jahrhunderts* (1951); *Balzac und der französische Realismus* (1952); *Existentialisme ou marxisme?* (1948); o istorie a filosofici iraţionaliste germane ca sursă a nazismului *{Die Zerstörung der Vernunft,* 1945); un studiu despre romanul istoric *{Der historische Roman,* 1955).

în cursul acestei perioade poziţia lui Lukács ca ideolog comunist şi ca marxist a fost ambiguă. A rămas membru de partid şi a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru a se conforma întocmai fiecărei noi etape a „luptei ideologice". Cu toate acestea, atunci când, începând din 1949, în „democraţiile populare" linia lui Stalin s-a înăsprit, iar represiunea s-a intensificat, Lukács a ajuns din nou ţinta unor atacuri, dirijate de J. Révai, pe atunci dictatorul cultural al Ungariei. Şi iată-l înclinându-se din nou în faţa judecăţii partidului şi facându-şi autocritica. Lucrările sale au continuat să apară – cele mai multe în RDG, în limba germană –, dar în cercurile de partid erau privite cu destulă suspiciune, ca fiind peste măsură de „liberale" şi nu sută la sută marxiste.

Evenimentele au luat o nouă întorsătură odată cu procesele de „destalinizare" declanşate de Congresul al XX-lea al partidului sovietic şi de celebra

cuvântare a lui Hruşciov despre „greşelile” lui Stalin. Lukács s-a numărat în Ungaria printre cei care au criticat „deformările” din era stalinistă; a făcut parte din Cercul Petőfi, care a jucat un rol important în efervescenţa ideologică ce a precedat insurecţia maghiară. Lukács şi-a îndreptat atacul în principal împotriva „dogmatismului” ideologic şi a atitudinii primitive din era stalinistă faţă de problematica literară şi filosofică. Atunci când mişcarea antistalinistă din Ungaria a ajuns la apogeu, odată cu formarea guvernului Imre Nagy în octombrie 1956, a fost cooptat în Comitetul Central al Partidului şi, timp de câteva zile, a deţinut funcţia de ministru al Culturii. După invazia sovietică, a fost deportat în România împreună cu ceilalţi membri ai guvernului Nagy, care au fost, în majoritatea lor, lichidaţi de către sovietici; Lukács, unul dintre supravieţuitori, s-a întors la Budapesta în primăvara anului 1957. Curând, a devenit ţinta unor noi atacuri, în care a jucat un rol de frunte fostul său elev J. Szigeti. A încercat să-şi recapete statutul de membru de partid, dar nu a fost acceptat, deoarece, cu acel prilej, a refuzat să- şi facă autocritica; se pare, totuşi, că a fost readmis în 1967, când s-a renunţat la această condiţie. în orice caz, până la sfârşitul vieţii şi-a păstrat credinţa că socialismul, început în Rusia şi continuat în Europa de Est, se va debarasa de balastul „deformărilor” staliniste şi va reveni pe calea „adevăratului” marxism. într-un interviu a declarat că şi cel mai rău socialism este mai bun decât

>

cel mai bun capitalism. În domeniul politic, a aprobat din toată inima politica sovietică de „coexistenţă” şi s-a opus „dogmatismului” chinez. Activitatea sa academică de după insurecţie a fost consacrată în principal problemelor esteticii marxiste. În 1957 a publicat un eseu intitulat *Uber die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik,* iar în 1963, lucrarea în două volume *Die Eigenart des Ästhetischen.* Când, în anii ’60, în Ungaria, presiunea asupra culturii a slăbit, el a beneficiat de condiţii de muncă şi de publicare mai rezonabile. în 1965 a apărut în Germania Occidentală un volum festiv cu prilejul celei de-a

optzecea aniversări a zilei sale de naştere.

Pe lângă studiile de estetică, a lucrat şi la un manual de doctrină marxistă; această lucrare, aproape terminată, a apărut postum sub titlul *Zur Ontologie der gesellschaftlichen Seins {Ontologia existenţei sociale),* ca parte a ediţiei în paisprezece volume a operei sale, publicată de Luchterhand.

Lukâcs a murit la Budapesta în 1971. în deceniul precedent acestui an, interesul pentru opera sa a crescut rapid, după cum se poate vedea din numeroasele traduceri şi reeditări ale lucrărilor sale. Atacurile din unghi Stalinist împotriva sa practic au încetat; pe de altă parte, a fost criticat de unii (Deutscher, Adorno, Lichtheim) ca autor şi ideolog Stalinist. Discuţia s-a centrat în principal asupra vederilor sale literare şi estetice şi asupra concepţiei sale despre dialectică, mai ales aşa cum a fost formulată în *Istorie şi conştiinţă de clasă.* Opera sa postumă nu a stârnit un mare interes şi trebuie că i-a dezamăgit pe cei ce sperau să găsească în ea noi idei privitoare la interpretarea marxismului; ea este o expunere convenţională a materialismului istoric, cu obişnuitele atacuri ale lui Lukâcs împotriva empirismului şi pozitivismului. Pe de altă parte, el a abordat o nouă tematică în 1964 şi 1969, prin articole consacrate lui Soljeniţîn, în care l-a salutat pe vestitorul unei mari primeniri a realismului socialist.

Lukâcs a lăsat după sine în Ungaria un număr de discipoli care au încercat, cu mai multă sau mai puţină fidelitate, să-i continue opera şi evantaiul de interese intelectuale. În Europa Occidentală, cel mai zelos avocat al filosofici sale a fost, pesemne, Lucien Goldmann, a cărui activitate merită analizată separat.

2, întregul şi partea: critica empirismului

în *Tactică şi etică,* precum şi în *Istorie şi conştiinţă de clasă,* Lukâcs pune întrebarea: „Ce este marxismul ortodox?”; şi răspunde că acest concept nu implică acceptarea niciunei teze particulare. Un marxist ortodox nu este, ca atare, dator să adere la

nicio aserţiune specifică şi poate să şi critice ideile lui Marx câtă vreme rămâne fidel esenţei marxismului, care este metoda dialectică. Cuvântul „metodă” nu înseamnă aici, ca în logică, un set de reguli privitoare la diverse operaţii intelectuale, ci un mod particular de gândire, care include conştiinţa faptului că, gândind despre lume, el contribuie totodată la a o schimba, fiind astfel concomitent şi un angajament practic. Dialectica marxistă nu este doar un mod de a percepe sau a descrie realitatea socială şi nici măcar un ansamblu de indicaţii privitoare la cum anume trebuie ea descrisă, ci este principalul resort al revoluţiei sociale, neexistând în afara procesului revoluţionar, din care face parte integrantă ca metodă a sa.

Această concepţie despre metodă, argumentează Lukâcs, presupune ca universul social să fie privit ca un unic întreg, ca o „totalitate”. Viziunea sa, potrivit căreia în aceasta rezidă cheia teoriei marxiste, a rămas neschimbată între 1919 şi 1971. Textul pe care el îl citează cel mai frecvent este probabil introducerea la *Grundrisse,* în care Marx îşi expune viziunea despre primatul abstractului faţă de concret. Marxismul, consideră Lukâcs, ar fi imposibil în lipsa principiului potrivit căruia „totalitatea” socială nu poate fi reconstruită prin acumulare de fapte. Faptele nu-şi conţin propria interpretare, semnificaţia lor se dezvăluie doar în raport cu întregul, care trebuie cunoscut dinainte şi care, deci, din punct de vedere logic, le este anterior. În această privinţă, Marx îl urmează pe Hegel:

> Acesta e modul în care înţelegem aserţiunea fundamentală a metodei dialectice, teoria hegeliană a conceptului concret. Această teorie spune, pe scurt, că întregul este anterior părţilor sale: partea se cerc interpretată în lumina întregului, şi nu invers. *{Tactică şi etică)*

Concretul nu trebuie opus fenomenelor care pot fi aprehendate doar pe calea gândirii, deoarece atât la Marx, cât şi la Hegel concretul însuşi poate fi aprehendat numai aşa, ca o unică viziune despre întreg.

> Acest primat absolut al întregului, unitatea sa dincolo şi mai

presus de izolarea abstractă a părţilor sale, în aceasta rezida esenţa concepţiei lui Marx despre societate şi despre metoda dialectică. *(Ibidem)*

Teoria lui Marx despre revoluţie şi socialism nu poate fi, aşadar, bazată decât pe o înţelegere globală a societăţii şi la ea nu se poate ajunge printr-o analiză detaliată, factuală. Este şi motivul pentru care oportunişţii şi revizionişţii apelează întotdeauna la fapte, ştiind că nu există tranziţie logică de la fapte la transformarea revoluţionară a societăţii. Empirismul este temelia ideologică a revizionismului şi reformismului din mişcarea muncitorească.[5] [5]

Şi orice marxist ortodox care-şi dă seama că a sosit momentul în care capitalul constituie doar un obstacol în calea producţiei şi că este timpul ca expropriatorii să fie expropriaţi le va replica marxişţilor vulgari care invocă „fapte” care par să contrazică acest proces cu vorbele rostite de Fichte, unul dintre cei mai mari filosofi clasici germani: „Cu atât mai rău pentru fapte!” *(Jbidem)*

Lukăcs pare să nu fi folosit această expresie şi cu alte prilejuri în care a atacat empirismul, dar atitudinea sa în acest punct a rămas neschimbată. În *Istorie şi conştiinţă de clasă* el subliniază că o teorie care nu face decât să dea seama de fapte aşa cum ele ni se oferă nemijlocit se plasează, prin chiar această trăsătură, înăuntrul societăţii capitaliste. Or, pentru a înţelege semnificaţia faptelor de indiferent ce fel, este necesar ca ele să fie situate într-un „întreg concret” şi să fie descoperită „medierea” dintre ele şi acel întreg, care, fireşte, nu este nici el dat în chip direct. Adevărul părţilor rezidă în întreg, iar dacă fiecare parte este examinată în profunzime, în ea poate fi desluşit întregul. întregul este vehiculul „principiului revoluţionar”, atât în practica socială, cât şi în teorie. Există o unică ştiinţă, care îmbrăţişează întreaga istorie umană – viaţa politică, economia, ideologia, dreptul etc. –, întregul acesta fiind cel care conferă semnificaţie fiecărui fenomen separat. Nu spunea Marx că maşina de filat este prin ea însăşi doar o maşină de filat şi că devine capital doar în anumite condiţii sociale? Nicio percepţie directă a maşinii nu poate dezvălui funcţia ei de

capital; această funcţie poate fi sesizată doar examinând ansamblul procesului social din care ea face parte.

Faptele nu constituie realitatea ultimă, ci sunt aspecte (în originalul german, *momente}* ale întregului; tendinţa globală a evoluţiei istorice este mai reală decât datele de experienţă.

Dar – şi în aceasta rezidă următorul punct fundamental – „întregul” nu este pur şi simplu o stare de lucruri cuprinzând toate detaliile realităţii la un moment dat, ci trebuie înţeles ca o realitate cu caracter dinamic, care implică o anumită tendinţă, direcţia şi rezultatul acesteia. El este, de fapt, identic cu istoria prezentă, trecută şi viitoare, viitorul fiind însă nu doar „previzionat”, aidoma unui fapt din natură, ci creat prin respectivul act de previziune. „întregul” este, deci, anticipativ, iar faptele din prezent pot fi înţelese doar în relaţie cu viitorul.

Acest mod de gândire este deosebit de important în distingerea poziţiei revoluţionare de cea reformistă în mişcarea socialistă. În viziunea reformiştilor, semnificaţia luptei sociale şi politice curente a clasei muncitoare rezidă exclusiv din consecinţele ei imediate. Pe când, pentru Marx, fiecare fragment al luptei actuale, inclusiv lupta muncitorilor pentru ameliorări economice, capătă sens doar din perspectiva revoluţiei. Aceasta a fost atitudinea dialectică şi revoluţionară a acelor lideri care, precum Lenin şi Rosa Luxemburg, au combătut oportunismul şi revizionismul şi au avut mereu privirea îndreptată spre „ţelul final”. În eseul său despre Rosa Luxemburg, Lukács elogiază îndeosebi puterea ei de analiză „globală”. Ea privea procesul acumulării nu ca pe un fenomen izolat, ci ca parte a procesului ce duce inevitabil la revoluţia proletară, ceea ce La permis să arate că acest proces nu putea continua indefinit, ci ducea cu necesitate la colapsul capitalismului. Oportunişti ca Otto Bauer erau incapabili să gândească în termenii procesului istoric integral, ajungând, din acest motiv, să abandoneze ideea abolirii capitalismului şi să se preocupe doar de tămăduirea „aspectelor negative” ale acestuia cu mijloace etice. Odată abandonată viziunea integrală,

capitalismul poate chiar să pară invincibil, întrucât legile specifice potrivit cărora funcţionează economia lui lasă impresia de a fi „date” ca nişte fapte şi legi imuabile ale naturii de care oamenii se pot folosi, dar pe care nu le pot aboli, în schimb, plasat într-o viziune globală, capitalismul ni se înfăţişează ca un fenomen istoric şi tranzitoriu, ceea ce face din această viziune vehiculul conştiinţei revoluţionare.

Lukács apelează la ideea[5] de totalitate[5] şi în cartea sa despre Lenin, pentru a caracteriza miezul doctrinei leniniste şi secretul vitalităţii acesteia. Lenin a fost geniul unic care a sesizat tendinţa revoluţionară a epocii dincolo de fapte şi evenimente particulare sau, mai degrabă, în faptele înseşi şi care a reunit toate problemele curente, chiar şi pe cele mai mărunte, într-o mare şi unitară perspectivă socialistă. El ştia că procesul global este mai real decât oricare dintre detaliile lui şi şi-a dat seama, în ciuda tuturor aparenţelor, că sosise ceasul revoluţiei. Din punct de vedere economic, el nu a adăugat nimic la teoria imperialismului, dar l-a depăşit pe Hilferding prin faptul că a reuşit să integreze în chip strălucit teoria economică cu evoluţiile politice contemporane.[3]

Conceptele corelative de „totalitate” şi de „mediere” se aplică în toate sferele cercetării sociale, jucând un rol proeminent şi în viziunea lui Lukâcs asupra literaturii. Prin „mediere” el înţelege orice fel de totalitate subordonată în care se impune să fie cuprinse faptele şi fenomenele observate înainte de a fi încorporate întregului universal, procesului istoric global format din trecut, prezent şi viitor. De multe ori, însă, foloseşte termenul „mediere” şi ca desemnare a procesului intelectual de raportare a concretului la întreg. Incapacitatea de a gândi global ne face sclavii unor situaţii date şi ne împiedică să transcendent ordinea socială existentă, astfel că, în legătură cu socialismul, ajungem în postura de reformişti şi revizionişti; pe de altă parte, cei care pierd din vedere necesitatea „medierii” sunt pândiţi de primejdia de a cădea în eroarea primitivă de a aduna de-a valma multitudinea fenomenelor într-un singur tot nediferenţiat, ignorând specificul

diferitelor aspecte ale vieţii şi culturii. Un exemplu de ideologie care ia în considerare totalitatea, dar nesocoteşte medierea, este nazismul în ipostazele lui mai târzii. Analog, aproape toate tendinţele artistice condamnate de Lukâcs pot fi considerate deficitare fie în privinţa „medierii", fie în cea a raportării la totalitate. Naturalismul se mărgineşte la descrierea directă, neatingând nivelul criticii sociale integrale; simbolismul creează doar întreguri „subiective", în timp ce diversele forme de decadenţă erijează experienţe parţiale în adevăruri metafizice eterne, neajungând nici ele la o viziune integrală. în socialism, lipsa simţului „medierii" are drept rezultat sectarismul, adică incapacitatea de a sesiza funcţiile particulare ale diverselor interrelaţii subordonate: de pildă, teza că sarcinile artei în societatea socialistă trebuie determinate doar de valoarea ei propagandistică pierde din vedere rolul mediator al criteriilor specific artistice. Principala imputare cuprinsă în critica stalinismului făcută de Lukâcs la vârsta senectuţii era de a-i fi lipsit „medierea", prin subestimarea diversităţii de mijloace implicate în construirea socialismului şi prin reducerea artei şi ştiinţei la un rol pur politic.

Un caz particular, înăuntrul marxismului, de neînţelegere a naturii „totalităţii" şi a „medierii" îl constituie interpretările reducţioniste care acceptă necritic determinarea unilaterală a unor factori ai istoriei de către alţi asemenea factori. Cum întregul este întotdeauna anterior părţilor sale, determinarea părţilor de către întreg este mai fundamentală decât determinarea unor părţi de către altele. În ultima sa lucrare, Lukăcs susţine că dictonul „existenţa socială determină conştiinţa" nu are nimic de-a face cu ceea ce se cheamă economism. Acest dicton...

> ... nu leagă lumea formelor şi conţinutul conştiinţei de structura economică printr-o relaţie de generare directă, ci le pune în legătură cu totalitatea existentei sociale. Determinarea conştiinţei de către existenta socială este, aşadar, de o factură cu totul generală. Doar marxismul vulgar, de la Internaţionala a Il-a la epoca lui Stalin şi mai târziu, pretindea să stabilească o legătură cauzală directă, nemodulată între economie sau chiar aspecte particulare ale acesteia, pe de o parte, şi ideologie, pe de alta. („Die ontologischen Grundprinzipien von Marx", în *Zur*

Ontologie des gesellschaftlichen Seins.)

Cu alte cuvinte, dependenţa fundamentală în cadrul vieţii sociale nu este cea dintre bază şi suprastructură, ci dintre existenţa socială (sau „întregul”, totalitatea societăţii) şi elementele particulare din care ea constă.

3. Subiect şi obiect în istorie. Teorie şi practică. „Este” şi „ Trebuie „. Critica neokantianismului şi a evolutionismului

> >

Totuşi – şi în aceasta rezidă următoarea trăsătură fundamentală a gândirii dialectice sublimată de Lukăcs în al său *magnum opus* dialectica nu este pur şi simplu o metodă ştiinţifică transferabilă după bunul nostru plac de la un obiect la altul şi nici nu este independentă de subiectul care o aplică. Pentru că atât la Hegel, cât şi la Marx ea este – după cum am explicat deja – un constituent activ al realităţii sociale la care se aplică în calitate de metodă, şi nu doar un mod de a aprehenda acea realitate. Ea este expresia maturizării istoriei în direcţia transformării ei finale şi deopotrivă conştiinţa teoretică a agentului social, adică a proletariatului prin care se va înfăptui această transformare. Cu alte cuvinte, nu oricine, şi oricare i-ar fi statutul politic şi angajamentul social, poate să adopte metoda dialectică şi s-o aplice, opţional, la orice obiect doreşte. Pentru că dialectica nu există în afara luptei revoluţionare a proletariatului: ea este conştiinţa de sine a acestei lupte şi o componentă a ei.

Dialectica presupune conceperea societăţii ca un întreg şi numai agentul social care este el însuşi un „întreg”, adică ceea ce Marx numea „clasa universală”, proletariatul, poate percepe în fenomene izolate „întregul”. În conformitate cu principiul hegelian că „adevărul este subiectul”, în cazul de faţă adevărul privitor la procesul istoric poate fi dezvăluit numai din punctul de vedere al clasei a cărei iniţiativă revoluţionară este menită să transforme radical întreaga viată socială şi să

desfiinţeze societatea împărţită în clase.

Marxismul nu este, aşa cum considerau teoreticienii Internaţionalei a Il-a, o descriere a realităţii istorice pe care o poate accepta oricine aplică în mod corect regulile logicii. El nu este altceva decât conştiinţa teoretică a clasei muncitoare, întrucât aceasta se maturizează în vederea revoluţiei, iar conştiinţa de clasă a proletariatului nu este un simplu reflex al unui proces istoric independent, ci este forţa motrice indispensabilă a acestui proces. Spre deosebire de revoluţiile anterioare, ai căror agenţi nu înţelegeau propria lor operă şi erau victime ale unor iluzii, revoluţia proletară nu poate, în principiu, să fie înfăptuită fără conştiinţa de sine completă, demistificată a proletariatului în privinţa poziţiei sale în societate şi a destinului pe care este chemat să-l împlinească.

Proletariatul este, aşadar, privilegiat de istorie nu doar în sensul că este chemat să înfăptuiască răsturnarea radicală prin care vor fi abolite o dată pentru totdeauna împărţirea în clase, exploatarea şi conflictul social, separaţia individului de existenţa socială, înstrăinarea, falsa conştiinţă şi dependenţa omenirii de puteri istorice impersonale. Pe lângă toate acestea, proletariatul este privilegiat şi din punct de vedere epistemologic în măsura în care rolul său istoric implică înţelegerea completă a societăţii; numai el poate aprehenda istoria ca pe un întreg, deoarece doar prin acţiunile lui totalitatea se realizează cu adevărat ca mişcare revoluţionară. Conştiinţa de sine a proletariatului coincide cu conştientizarea de către el a istoriei ca întreg; teoria şi practica coincid întrucât proletariatul transformă lumea în chiar procesul prin care ajunge la o înţelegere matură a acesteia. în acest caz particular, înţelegerea şi transformarea realităţii nu sunt două procese separate, ci unul şi acelaşi.

Din acest motiv, atât neokantienii din mişcarea marxistă, cât şi adversarii lor evoluţionişti greşeau distingând între „ştiinţa pură” a istoriei şi „idealul socialist” care ar deriva, în chip de imperativ moral, din nişte valori arbitrar postulate. întrucât în

cunoaşterea societarii subiectul şi obiectul coincid şi întrucât în acest caz stiinta este cunoaşterea de sine a societăţii şi deopotrivă un factor în determinarea situaţiei acesteia în fiecare etapă a istoriei şi întrucât, în fine, în cazul proletariatului, această auto cunoaşte re este concomitent o mişcare revoluţionară, rezultă că proletariatul nu poate în niciun moment să disjungă „idealul” său de procesul real al înfăptuirii lui. Socialismul nu este o stare de lucruri care aşteaptă omenirea ca un deznodământ garantat de legile impersonale ale istoriei, dar nu este nici un simplu „imperativ” moral, el este aurocunoaşterea proletariatului, un aspect al luptei lui reale.

în acest fel rezolvă marxismul dilema de care se poticneau teoreticienii Internaţionalei a Il-a. Atât evolutionistii, cât şi neokantienii îşi reprezentau teoria lui Marx ca pe o expunere a unor legi istorice „inevitabile” şi ca fiind lipsită, în calitate de doctrină ştiinţifică, de orice element normativ. Neokantienii deduceau de aici că factorii normativi sau idealurile de care era nevoie trebuie importaţi din filosofia morală kantiană. La aceasta, teoreticienii ortodocşi replicau că marxismul trebuie să se mulţumească cu descrierea istorică şi că nu era nici posibil, nici necesar să se demonstreze că socialismul este nu doar inevitabil, ci şi dezirabil. Potrivit lui Lukács însă, ambele tabere argumentau de pe poziţii esenţialmente nemarxiste, întrucât, urmându-l pe Kant, considerau de la sine înţeles dualismul dintre Este şi Trebuie, dualism depăşit ulterior atât de Hegel, cât şi de Marx. Marxismul nu este doar o descriere a lumii, ci şi expresia şi aurocunoaşterea unui proces social prin care lumea este revoluţionată, ceea ce face ca subiectul acestei autocunoaşteri, proletariatul, să înţeleagă realitatea în chiar actul transformării ei. împărţirea vieţii sociale în procese „obiective” aflate în afara controlului uman şi o conştientizare neputincioasă care doar observă şi moralizează este o caracteristică şi o atitudine inevitabilă a claselor care, chiar dacă la vremea lor au reprezentat, eventual, progresul general, nu au fost şi nu sunt

clase universale în acelaşi sens ca proletariatul, adică nu se pot ridica la nivelul înţelegerii istoriei ca întreg, având orizontul îngrădit de propriile lor interese particulare. în schimb, proletariatul, dat fiind că interesul său coincide – în principiu, şi nu doar în chip de accident temporar – cu cel al omenirii, întruchipează cu adevărat unitatea dintre subiectul şi obiectul istoriei. Prin activitatea revoluţionară a acestei clase, istoria dobândeşte cunoaşterea de sine; necesitatea istorică apare, şi anume în chip necesar, ca o acţiune liberă, liberă întrucât este pe deplin conştientă. Procesul „obiectiv" şi conştientizarea lui sunt unul şi acelaşi lucru; nu există diferenţă între „existenta" socială ca proces obiectiv, empiric constatabil, şi conştiinţa teoretică sau morală a clasei care este agentul acestui proces. Subiectul şi obiectul, libertatea şi necesitatea, faptul şi norma nu se mai opun între ele, ci sunt aspecte ale unei unice realităţi. Prin aceasta, dispar dilema kantiană, precum şi cea a „scientismului", ţinând de imposibilitatea derivării de obligaţii din fapte empirice. În acelaşi fel dispare şi conflictul dintre voluntarism şi determinism, dintre voinţa umană şi predictia ştiinţifică. întrucât conştientizarea societăţii ca întreg nu este o simplă informaţie pe care oricine o poate dobândi, ci este autocunoaşterea practicii revoluţionare reale, rezultă că în marxism nu se poate vorbi de predicţie „obiectivă" bazată pe legi istorice şi pe voinţa care guvernează schimbări viitoare. Actul previziunii coincide cu actul înfăptuirii celor prevăzute; proletariatul cunoaşte viitorul prin chiar actul creării lui, şi nu în felul prognozei meteorologice, unde schimbările care au loc în mod efectiv nu sunt afectate de nimic din ceea ce poate face autorul prognozei.

Această unitate dintre obiectul şi subiectul istoriei, dintre aspectul cognitiv şi cel normativ al conştiinţei, reprezintă, potrivit lui Lukăcs, cea mai de preţ moştenire transmisă de hegelianism marxismului. Aceasta, firește, nu înseamnă că ea a fost preluată direct în forma ei hegeliană. Hegel nu putea descoperi identitatea dintre subiect şi obiect în

istoria însăşi, deoarece în epoca sa nu exista pentru aceasta o bază istorică reală. Drept urmare, el a transferat această identitate în sfera extraistorică a raţiunii şi a atribuit Spiritului rolul de demiurg în desfăşurarea istoriei. Aşa se face că, deşi acesta i-a fost scopul, el n-a putut depăşi finalmente dualitatea dintre obiect şi subiect; abia Marx a reuşit s-o facă.

în aceeaşi ordine de idei, este clar că nu poate exista cineva care să fie doar „marxist teoretic", adică să recunoască valabilitatea teoriei sociale a lui Marx şi a predicţiilor lui fără a participa la adeverirea lor practică. Mai bine zis, o astfel de atitudine este posibilă, dar nu este o atitudine marxista. Marxist este doar cel care joacă un rol practic în mişcarea care transpune în fapt teoria, deoarece teoria nu este altceva decât conştiinţa de sine a acestei mişcări.

Acest punct de vedere stă la baza criticilor îndreptate împotriva multor tendinţe diferite dinăuntrul marxismului, precum şi din socialismul nemarxist. Lukăcs, după cum am văzut, s-a folosit de el în combaterea teoreticienilor Internaţionalei a Il-a, atât a celor ortodocşi, cât şi a neokantienilor, dar şi a unora dintre predecesorii şi contemporanii lui Marx. Lassalle, de pildă, nu a fost marxist, deoarece l-a revizuit pe Hegel dintr-un punct de vedere fichtean, modificând teoria contemplativă a istoriei printrun element „activist" introdus din afară în chip de voinţă sau conştiinţă morală, drept care, în loc să depăşească hegelianismul, a revenit la o poziţie pre-hegeliană. Pe aceeaşi linie, Lukăcs argumentează în studiul său despre Hess că filosofía acţiunii a lui Cieszkowski sau cea a lui Hess n-au depăşit dualismul dintre teorie şi practică, ci l-au perpetuat prin dualismul dintre mişcarea socialistă şi conştiinţa ei filosofică; în sistemul lui Hess, filosofía nu era produsul şi conştiinţa de sine a mişcării de clasă, ci un fel de înţelepciune, independentă de partide, pe care mişcarea era datoare s-o dobândească. Până la urmă, Hess a predicat o utopie care, deşi, în vorbe, critica atitudinea „contemplativă" a lui Hegel, în fond respingea acea parte din gândirea lui care anticipa cel mai îndeaproape marxismul:

convingerea că filosofía este o expresie a propriei epoci şi nu poate transcende limitele acesteia. Refuzul lui Hegel de a privi spre viitor era „reacţionar”, dar, „din punct de vedere metodologic”, era pe deplin realist prin faptul că respingea utopismul, iar în filosofic vedea expresia unei epoci, şi nu un Spirit care ar pătrunde în istorie din afară. Marx a depăşit punctul de vedere contemplativ nu suplimentând cunoaşterea istorică prin norme arbitrare sau construcţii utopice, ci prin descifrarea viitorului ca tendinţă reala activă în prezent.

4, Critica „dialecticii naturii”şi a teoriei reflectării. Conceptul de „ reificare”

întrucât dialectica rezida în interacţiunea dintre subiectul şi obiectul istoriei, care, finalmente, conduce la contopirea lor, rezultă că ideea de „dialectică a naturii” în accepţiunea lui Engels este de nesusţinut; într-adevăr, în acest punct, Lukács îi reproşează lui Engels o distorsionate reprobabilă a spiritului dialecticii marxiene. Dacă numim dialectică sistemul legilor naturale date de-a gata pe care omul nu face decât să le înregistreze, rămânem pe tărâmul unei realităţi „predestinate” şi al unei cunoaşteri pur contemplative. Într-o astfel de perspectivă, „legile dialecticii” se dovedesc a fi o proprietate inalterabilă a naturii: noi le putem descoperi şi utiliza, dar această cunoaştere „exterioară” şi exploatarea ei de către tehnologia umană n-au nimic de-a face cu dialectica în înţelesul pe care i-l dădeau acesteia Hegel şi Marx. Ea îşi pierde astfel caracterul revoluţionar, iar unitatea dintre teorie şi practică poate fi concepută atunci doar într-un sens burghez, contemplativ şi reificat, de exploatare tehnică a lumii aşa cum există, nu de luare în stăpânire a lumii de către subiectul colectiv prin acţiune revoluţionară. Or, materialismul istoric ne înfăţişează lumea ca pe un produs al activităţii umane, dar unul pe care, până acum, oamenii l-au tratat ca pe ceva străin, neconştientizând că ei înşişi sunt creatorii lui. Filosofía premarxistă, cu dihotomia ei dintre

cunoaştere şi praxis, nu putea să vadă lumea decât ca pe o colecţie de „date” cristalizate, iar praxisul, ca pe un ansamblu de precepte etice arbitrare şi de procedee tehnice. Or, atunci când, aşa cum se întâmplă în conştiinţa de clasă a proletariatului, conştiinţa de sine a subiectului coincide cu cunoaşterea întregului, când existenţa socială este recunoscută drept operă a omului şi supusă reglementării conştiente de către comunitatea organizată, dihotomia încetează sa mai existe, iar dilema empirism *versus* utopism este rezolvată. Ceea ce Engels numea „practică” – şi anume, experimentul, tehnologia – nu transformă omul în creator conştient al realităţii, ci doar amplifică stăpânirea sa asupra mediului; progresul tehnologic nu sparge carapacea sistemului burghez. Un om care se foloseşte de legile naturii pe care le-a descoperit nu încetează să fie „obiect” al istoriei. El devine „subiect” abia prin asimilarea lumii exterioare şi identificarea sa cu aceasta, prin abolirea stării de lucruri în care lumea este un simplu dat, iar cunoaşterea, doar percepţie şi contemplare. Ideea unităţii dintre subiect şi obiect nu poate supravieţui dacă dialectica este atribuită naturii exterioare.

Din acelaşi motiv, cunoaşterea nu poate fi considerată o simplă „reflectare” a unei realităţi preexistente. Atunci când critică această idee, Lukâcs nu face trimitere expresă la Lenin, dar este clar că atacă filosofía acestuia. Din punctul de vedere al dialecticii, aşa cum o înţelege Lukâcs, a trata cunoaşterea drept „reflectare” a lumii exterioare în experienţa mentală înseamnă a perpetua dualismul gândire-fiintă şi a admite tacit că ele îsi sunt funciarmente străine. În schimb, dacă cunoaşterea înseamnă luarea în posesie a lumii în cadrul unui proces de schimbare revoluţionară şi dacă înţelegerea lumii şi schimbarea ei constituie un unic act al conştiinţei eliberate a proletariatului, nu mai are sens să vorbim despre cunoaştere ca despre un proces prin care o lume deja existentă capătă o dublură în conştiinţa umană pasivă. Procesul gândirii nu este dialectic decât dacă face parte integrantă din procesul istoric de transformare

a obiectului ei.

Noţiunea „contemplativă” de realitate, care nu lasă loc pentru unitatea dintre teorie şi practică şi nici pentru rolul creator al subiectului, este pusă de Lukács în legătură cu „reificarea” ca trăsătură tipică a conştiinţei mistificate a societăţii capitaliste. Termenul „reificare” nu a fost folosit de Marx, iar răspândirea lui i se datorează în fapt tocmai lui Lukács – detaliu căruia el îi acordă o pondere aparte în *Istorie şi conştiinţă de clasă* – dar ideea pe care o exprimă este neîndoielnic marxiană; analiza „fetişismului mărfurilor” din volumul I al *Capitalului* este, în fond, o analiză a conştiinţei reificare. Burghezia, în virtutea situaţiei ei sociale, are cu necesitate o falsă conştiinţă; interesele ei o împiedică să înţeleagă natura crizelor economice şi caracterul istoriceşte trecător al sistemului în care ea joacă rolul dominant. Într-o societate în care producţia este subordonată total creşterii valorii de schimb şi în care relaţiile dintre oameni sunt cristalizate în valori-obiect, căpătând ele însele caracterul unor obiecte, indivizii înşişi se transformă în lucruri. Un om încetează de a mai fi un individ specific, devenind parte într-un gigantic sistem de producţie şi schimb; calităţile lui personale devin de-a dreptul un obstacol în calea deplinei uniformizări şi raţionalizări a mecanismului productiv. El este o simplă unitate de forţă de muncă, un articol destinat vânzării şi cumpărării în conformitate cu legile pieţei. Unul dintre rezultatele omnipotenţei valorii de schimb sunt raţionalizarea sistemelor juridice, desconsiderarea tradiţiei şi tendinţa de reducere a indivizilor la entităti juridice. Raţionalizarea este aplicată tehnologiei şi organizării muncii, ducând la accentuarea specializării şi particularizării activităţii productive; individul este din ce în ce mai mutilat spiritual şi limitat la un spectru îngust de dexterităţi din cauza diviziunii muncii. Totul este specializat, activităţile devin parţiale şi fragmentate, unitatea societăţii devine neinteligibilă şi irealizabilă. Filosofia burgheză subscrie la această tiranie a reificării, lipsindu-i atât puterea, cât şi dorinţa de a înţelege întregul. Tot ce înţelege ea este fie realitate

empirică, din care nu se poate închega un „întreg”, fie, de cealaltă parte, o etică normativă sau nişte utopii arbitrare, care, prin definiţie, n-au nimic comun cu „faptele”. Raţionalismul burghez, care ridică matematica la rangul de cea mai perfectă formă de cunoaştere, nu manifestă niciun interes faţă de fenomenele aflate dincolo de ceea ce este calculabil sau predictibil şi, ca atare, valorificabil tehnic. Orice ar putea simboliza „întregul” este alungat din perimetrul cunoaşterii ştiinţifice şi etichetat drept incognoscibil „lucru în sine”. Contradicţia dintre iraţionalitatea „faptelor” şi dorinţa de a aprehenda întregul a dus la dialectica idealista, care căuta să restabilească unitatea dintre subiect şi obiect prin negarea totală a obiectivităţii; ea atribuia subiectului creativitatea, dar, nefiind în stare să conceapă această creativitate ca practică revoluţionară, îi conferea o formă morală şi lăuntrică.

Pe scurt, reificarea nu poate fi depăşită rămânând în cadrul conştiinţei burgheze. Numai atunci când proletariatul, care în societatea burgheză este o simplă marfa, devine conştient de situaţia sa, va fi capabil să înţeleagă mecanismul social de ansamblu. Conştiinţa proletariatului poate fi privită ca dobândire a cunoaşterii de sine de către o marfa. În situaţia proletariatului, procesul de reificare, de transformare a fiinţelor umane în lucruri, îmbracă o formă acută. Când proletariatul devine conştient de condiţia sa de marfa, el ajunge în acelaşi timp să înţeleagă reificarea tuturor formelor vieţii sociale şi să se răzvrătească împotriva ei. Subiectivitatea lui trezită va elibera întreaga omenire din robia ei faţă de obiecte; autocunoaşterea lui nu e o simplă percepere a lumii aşa cum este aceasta, ci o mişcare istorică de emancipare, iar pentru o conştiinţă de acest fel nu mai poate fi vorba de o simplă „reflectare” a realităţii.

Presupune cumva acest argument că, din punctul de vedere al conştiinţei eliberate, problema „adevărului”, în sens tradiţional, de corespondenţă a judecăţii cu realitatea, nu se mai pune sau ca adevărul este relativ la clasa socială sau la specia

umană? Răspunsul lui Lukács la această întrebare este vag şi ambiguu. El repudiază concepţia „antropologică” sau pragmatista despre adevăr, deoarece, spune el, pragmatismul face din om măsura tuturor lucrurilor, dar nu-l transformă dialectic pe omul însuşi; în loc să privească subiectul în interacţiunea lui cu obiectul, el îl erijează în postura unei divinităţi. Pe când marxismul nu proclamă relativitatea adevărului la individ sau specie, dar susţine că semnificaţia diferitelor adevăruri se dezvăluie abia în cadrul procesului social. Gândirea este un factor de progres în istorie, iar istoria este dezvoltarea formelor de obiectivitate.

Această explicaţie este departe de a fi clară. Dacă, aşa cum spune Lukács, adevărul este accesibil doar dintr-un punct de vedere particular (de clasă), rămâne să ne punem totuşi următoarea întrebare: Este el sau nu, totuşi, adevărat în mod inerent, adică o descriere a unei stări de lucruri existente indiferent dacă este percepută sau nu? Lukács pare a fi însă de părere că această întrebare este greşit pusă, întrucât presupune o conştiinţă „contemplativă” sau „reificată”, situată în afara obiectului. Nu se vede însă cum ar putea el să evite concluzia că, potrivit concepţiei sale, nu numai că descoperirea adevărului presupune un punct de vedere particular, rezervat unei anumite clase, ci nimic nu este adevărat decât în conştiinţa de clasă care este identică cu mişcarea revoluţionară practică, altfel spus, participarea la această mişcare ar fi acelaşi lucru cu posesia adevărului, ceea ce depăşeşte simpla afirmaţie că ea este o condiţie a posesiei adevărului. Dacă acceptăm premisele lui Lukăcs, cum putem evita concluzia că adevărul este relativ la clasă sau că nimic nu este adevărat iară specificaţia „pentru clasa muncitoare”? Chiar şi înlocuind această din urmă expresie prin una de felul „pentru viitorul omenirii, eliberat de falsa conştiinţă”, tot rămânem prizonierii unui relativism de specie, care exclude „adevărul” în sens tradiţional. Există temeiuri bune de a admite că o astfel de poziţie concordă cu doctrina tânărului Marx, dar ea

nu poate fi taxată altfel decât ca o variantă de relativism.

Când Lukâcs vorbeşte despre „unitatea dintre subiect şi obiect” în procesul de cunoaştere sau despre „unitatea dintre teorie şi practică”, el foloseşte în general termeni aplicabili întregii cunoaşteri, oricare Lar fi obiectul, dar lasă impresia că are în vedere obiectul ştiinţelor umane şi sociale, adică istoria umană şi omul ca fiinţă socială. Ca discipol nu doar al lui Hegel, ci şi al lui Dilthey şi Windelband, el voia, fără îndoială, să susţină principiul caracterului funciarmente diferit al cunoaşterii umaniste („coeficientul umanist”, cum îi spunea E Znaniecki) şi să sublinieze că, în cunoaşterea realităţilor umane, subiectul este prezent altfel decât în ştiinţele naturii dat fiind că actul cunoaşterii este o componentă a realităţii de cunoscut, modificând caracterul acesteia. Subiectul în cauză este întotdeauna un subiect colectiv, mai precis, o clasă socială. Câteodată, totuşi, din pricina caracterului vag şi a desconsiderării logicii, Lukâcs folosea expresii ce sugerează că „obiectul” care tinde la unitate cu „subiectul” este întregul univers, inclusiv natura non-umană. Scopul lui real era însă să distingă între om şi natură, şi nu să le „unifice”. A trata lumea comportamentului uman şi procesele istorice ca pe o realitate „dată” şi „obiectivă” în acelaşi fel ca pietrele şi astrele înseamnă a permite propriei conştiinţe să devină „reificată”. Pentru conştiinţa proletară este lipsită de sens ideea unui univers social existent în sine şi de a cărui natură ar urma abia să luăm act ca de orice alt obiect spre a putea apoi să-i aplicăm procedee tehnice în vederea unui scop prescris în chip iraţional de nişte imperative morale. O atitudine tehnologică faţă de fenomenele sociale, care le tratează ca pe un simplu obiect de inginerie politică şi potrivit căreia agentul uman este pur subiectiv şi inspirat exclusiv de legi morale, este o închipuire burgheză de care, însă, nu a scăpat nici Engels atunci când a extins dialectica la natură şi a afirmat despre legile sociale că sunt la fel de obiective precum cele care guvernează formarea de sedimente geologice. Odată cu apariţia pe scena

istoriei a proletariatului conştient de rolul său în producţie şi în unitatea dinamică a istoriei, „legile istorice” devin identice cu voinţa umană, iar libertatea devine identică cu necesitatea istorică.

Din acelaşi motiv, Lukács nu face distincţie între sociologia burgheză şi cea marxistă, susţinând că sociologia ca atare este în mod inevitabil parte a ideologiei burgheze. Ea îşi propune să studieze fenomenele sociale în mod „obiectiv”, aşadar ca pe nişte obiecte accesibile observatorului indiferent de participarea lui la ele. Această separaţie prezumată între subiect şi obiect este raţiunea de a fi a sociologiei, ceea ce-l face pe Lukács să considere „sociologia marxistă” o contradicţie în termeni. Critica făcută de el lui Bakunin în 1925 se sprijinea pe aceeaşi bază. Buharin revenise la materialismul mecanicist, care urmărea să interpreteze procesele sociale în acelaşi fel ca pe cele naturale, considerând ştiinţele naturii modelul oricărei cunoaşteri în loc să le critice ca pe un produs al conştiinţei burgheze. Procedând aşa, Buharin repudia materialismul istoric în favoarea unei epistemologii „contemplative” care voia să descopere în tehnologie forţele „obiective” care acţionează în istorie, ca şi cum tehnologia ar fi o forţă motrice independentă, şi nu o componentă a condiţiilor sociale.

Critica lui Lukács, ca red viza în mod direct pe Engels, iar în mod implicit, şi pe Lenin, a stârnit, fireşte, mânia marxiştilor ortodocşi ruşi. Deborin a scris un articol în care a taxat drept idealiste vederile lui Lukács despre natură şi societate. Cât despre pretinsa contradicţie dintre Marx şi Engels, Deborin şi alţi participanţi la dezbatere au invocat cu aere triumfale prefaţa la ediţia a doua a cărţii *Anti-Dühring* (1885), în care Engels spunea că, înainte de a fi trimisă la tipar, cartea fusese citită şi aprobată de Marx. Ideea identităţii dintre subiect şi obiect, argumenta Deborin, era cel mai pur idealism, după cum arătase Lenin însuşi. Conştiinţa „reflectă” realitatea, iar prin negarea acestui lucru, Lukács nu facea decât să repete absurdităţile lui Mach. Una peste alta, argumentarea lui Deborin era primitivă şi stângace, iar Lukács nu s-a grăbit să-şi recunoască

erorile. În 1933, într-un articol intitulat *Mein Weg zu Marx,* el a retractat critica pe care o făcuse teoriei reflectării şi dialecticii naturii, dar numai în termeni generali şi fără a intra în substanţa disputei. în anul următor însă,
într-un articol publicat în revista Pod Znamenem Marksizma (Sub Stindardul Marxismului), intitulat *Importanţa lucrării pentru bolsevizarea partidelor comuniste,* facea un act de autocritică abjectă, punând devierile sale pe seama influenţelor reziduale ale sindicalismului şi idealismului. *Istorie şi conştiinţă de clasă,* declara 5 7 7?
el acum, era o scriere idealistă şi, cum idealismul era aliatul fascismului şi al acolitilor social-democrati ai acestuia, eroarea sa
5 5 1
era primejdioasă nu doar pe plan teoretic, ci şi practic. Din fericire, partidul bolşevic, sub conducerea tovarăşului Stalin, luptă neobosit pentru puritatea marxism-leninismului, trasând o linie fermă călăuzit de busola infailibilă a lui Lenin. Lukács şi-a repetat de mai multe ori retractarea în termeni similari, punându-şi greşeala fie pe seama „nerăbdării revoluţionare” (deşi este greu de văzut cum putea duce nerăbdarea la negarea dialecticii naturii), fie pe seama antecedentelor lui hegeliene şi sindicaliste. După moartea lui Stalin, şi-a temperat în bună măsură această autocritică. În prefaţa din 1967 la noua ediţie a cărţii sale admitea că a pierdut din vedere distincţia pe care o facea Marx între obiectivare şi înstrăinare şi că, pe cale de consecinţă, a împins prea departe teoria identităţii dintre subiect şi obiect (pesemne, prin sugestia că în conştiinţa proletariatului înceta să existe nu doar obiectul „înstrăinat”, ci şi orice „obiectivitate”). Cum însă munca însăşi era în mod necesar un proces de „obiectivare”, nu se putea spune că în procesul revoluţionar dispare orice obiectivitate, încât era greşit ca „reflectarea” să fie total exclusă din actul cunoaşterii.

Pe scurt, Lukács nu a formulat o judecată clară despre opera sa timpurie. Ceea ce e sigur este că nu şi-a abandonat teoria despre totalitate şi mediere sau (cu rezerva menţionată adineauri) critica reificării; şi-a păstrat, de asemenea, poziţia privitoare la

diferenţa de fond dintre ştiinţele umaniste şi ştiinţele naturii. A continuat,
după toate aparenţele, să considere un merit al cărţii sale relevarea surselor şi aspectelor hegeliene ale dialecticii lui Marx. Ideea pe care o avansează teoria sa revizuită este că în mişcarea
revoluţionară obiectul şi subiectul coincid, dar numai până la un punct; rămâne adevărat că procesul de cunoaştere a realităţii sociale este el însuşi parte componentă a acestei realităţi şi că, prin însuşi faptul înţelegerii lumii, conştiinţa proletară o revoluţionează. Se poate, de asemenea, susţine în continuare că marxismul a depăşit dilemele libertate *versus* necesitate, fapte *versus* valori, voinţă *versus* prognoză, nu însă şi că, prin aceasta, dispare cu totul obiectivitatea. Aceasta fiind poziţia finală a lui Lukács, trebuie oare să înţelegem pur şi simplu că el a vrut să excludă ideea că întreaga realitate, inclusiv natura externă şi produsele materiale obectivate ale muncii umane, se subsumează praxisului revoluţionar conştient, cu alte cuvinte, că a vrut să limiteze identitatea dintre subiect şi obiect la sfera proceselor sociale (fireşte, numai în conştiinţa eliberată a proletariatului), şi nu să o extindă şi la lumea extraumană? Dacă da, aceasta n-ar însemna o îndepărtare semnificativă de teza sa originară, ci mai degrabă o reformulare a ei; după cum am văzut, se putea interpreta, citind cartea, că autorul avea în vedere „obiectivitatea” în general, şi nu doar pe cea a proceselor istorice, dar aceasta pare să se datoreze nu unei teorii riguros cumpănite, ci lipsei sale de disciplină logică în gândire şi exprimare.

5. Conştiinţa de clasă şi organizarea

Ar putea să pară că exaltarea conştiinţei de clasă a proletariatului ca forţă care nu numai că transformă nişte instituţii sociale, ci, făcând aceasta, rezolvă toate problemele filosofiei, ale artei şi ale ştiinţelor sociale, se raporta, în mintea lui Lukâcs, la proletariatul real, şi nu la expresia lui „organizată”,

adică la partid; că, prin urmare, concepţia lui despre revoluţie ar fi mai degrabă cea a Rosei Luxemburg decât cea a lui Lenin. De fapt, însă, lucrările sale de după 1919 nu lasă nicio îndoială în privinţa ataşamentului său faţă de concepţia despre partid a lui Lenin, iar întreaga sa teorie a conştiinţei de clasă a constituit baza logică a acelei concepţii.

Prin „conştiinţă proletară" nu trebuie să se înţeleagă conştiinţa clasei muncitoare empirice şi nici suma sau media conştiinţelor individuale ale proletarilor. Între conştiinţa empirică a muncitorilor reali şi „adevărata" conştiinţă de clasă a proletariatului există întotdeauna în mod inevitabil un decalaj. Prima nu o va ajunge niciodată pe deplin din urmă pe cea de a doua, or, această „adevărată" conştiinţă este forţa motrice a istoriei, iar vehiculul ei este partidul, o formă aparte a existenţei sociale, un mijlocitor indispensabil între mişcarea muncitorească spontană şi totalitatea istoriei. Ceea ce gândesc muncitorii individuali, în unanimitatea sau în majoritatea lor, nu are pur şi simplu nicio însemnătate pentru conţinutul conştiinţei proletare. Aceasta este întruchipată în partid, iar mişcarea spontană nu-şi poate desluşi propriul sens decât în şi prin partid, dat fiind că ea este incapabilă prin ea însăşi să se ridice la conceperea întregului. Aşa se face că unitatea dintre teorie şi practica, dintre necesitate şi libertate, se realizează cu adevărat doar în voinţa revoluţionară a partidului.

Expunând această concepţie în *Istorie şi conştiinţă de clasă,* Lukács învedera (fără s-o spună explicit) că teoria despre partid a lui Lenin nu se baza logic pe filosofia acestuia, dar se armoniza pe deplin cu relativismul umanist al lui Marx şi cu teoria „praxisului" atotcuprinzător, în conformitate cu care problemele epistemologice şi metafizice erau golite de conţinut. Lukács a reiterat această concepţie în cartea sa despre Lenin şi în câteva dintre lucrările ulterioare acesteia. Partidul este întruchiparea vizibilă a conştiinţei de clasă, unicul garant al orientării politice corecte a proletariatului şi unicul exponent al voinţei „reale" a acestuia. Lukács,

fireşte, nu deduce de aici, aşa cum n-a facut-o nici Lenin, că, în practică, partidul poate face totul fără proletariat sau că acesta este pentru el lipsit de importanţă. Esenţial este însă că interesul „real” al proletariatului, voinţa sa, dorinţele şi aspiraţiile sale, precum şi conştiinţa sa teoretică sunt total independente de dorinţele, sentimentele, gândurile şi conştiinţa clasei muncitoare empirice.

Ne dăm seama acum de importanţa politică pe care o avea pentru Lukács critica empirismului. Cât timp rămânem pe teren empiric, întreaga noastră cunoaştere despre proletariat rezultă din observarea muncitorilor reali; nu putem cuprinde cu mintea totalitatea istoriei, deoarece starea empirică a conştiinţei umane este doar o dovadă a imaturităţii ei. Se vede cât de colo că teoria lukăcsiană a unităţii dintre teorie şi practica se potriveşte logic mai bine cu ideea lui Lenin despre partid decât filosofía lui Lenin însuşi. Căci pe temeiul teoriei „reflectării” este greu de susţinut aserţiunea că partidul, care întruchipează „adevărata” conştiinţă a proletariatului, are dreptate în pofida oricăror fapte empirice care i-ar putea infirma doctrina. Această propoziţie decurge, în schimb, fără dificultăţi, din ideea de „totalitate” şi din corolarul acesteia: „cu atât mai rău pentru fapte”. Atotcuprinzătoarea totalitate garantează „unitatea dialectică” dintre fapte şi valori, dintre cunoaştere şi voinţă, dintre libertate şi necesitate. Drept urmare, proletariatul, întruchipat în partid, are *teoretic* dreptate în virtutea poziţiei sale sociale şi a misiunii sale istorice sau, mai bine zis, dreptatea lui teoretică este totuna cu funcţia lui progresistă, nemaicontând niciun fel de alte criterii. Din punct de vedere politic, aceasta este o filosofe mai convenabilă decât cea a lui Lenin, căci, odată admis că partidul se află în posesia „întregului” practico-teoretic, dispare nevoia oricărei alte justificări. Dat fiind că proletariatul este privilegiat în sens cognitiv datorită rolului său social şi dat fiind că geneza conştiinţei sale garantează că dreptatea şi adevărul sunt de partea ei, că ea este ne mistificată şi dacă mai admitem, în plus, că întruchiparea conştiinţei proletariatului este

partidul, ajungem la concluzia dorită, aceea că partidul are întotdeauna dreptate. Lukács, firește, nu o formulează în chiar aceste cuvinte – n-au facut-o, de altfel, nici Lenin sau chiar Stalin –, dar ea constituie temelia ideologică a educaţiei comuniste şi a fost acceptată în practică de toţi intelectualii comunişti.

Spre sfârşitul epocii lui Stalin, poziţia epistemologic privilegiată a proletariatului a fost redusă practic la ideea că tovarăşul Stalin are întotdeauna dreptate. Lukács a furnizat credinţei în infailibilitatea partidului un fundament teoretic mai bun decât oricine înaintea sa, inclusiv decât Lenin. În *Tactică şi etică* enunţase deja că „marea realizare a bolşevismului rus este de a întruchipa, pentru prima dată după Comuna din Paris, conştiinţa proletariatului şi autocunoaşterea lui prin prisma istoriei universale”. Că bolşevismul reprezintă adevărul epocii noastre este un crez de care Lukács nu s-a dezis niciodată. Chiar dacă se dovedea într-un târziu că partidul sau conducătorul său au făcut greşeli, tot rămânea adevărat că, „dialectic”, partidul a avut dreptate şi că, indiferent de eventualele greşeli, aveai datoria morală şi intelectuală de a-i sta alături. Astfel, când Lukács i-a urmat pe noii conducători în constatarea „greşelilor” lui Stalin, el a continuat să susţină că avusese dreptate când, odinioară, apărase aceste greşeli. Acesta era, într-adevăr, punctul de vedere tipic, clasic al ideologilor comunişti, sprijinit de filosofîa lui Lukács: „formal”, exista posibilitatea ca partidul să greşească, „dialectic” însă, nu. A te împotrivi politicii şi ideologiei sale era în toate împrejurările o greşeală politică şi deci şi o eroare cognitivă, deoarece partidul întruchipa conştiinţa istorică în care se găseau contopite mişcarea istoriei şi conştiinţa acestei mişcări.

Lukács nu avea, de asemenea, nicio îndoială că dictatura proletariatului urma şi trebuia să se realizeze ca dictatură a partidului. Astfel, în cartea sa despre Lenin, el îi condamna pe stângişti (opoziţia „muncitorească” din partidul bolşevic), care priveau sovietele (consiliile muncitoreşti) drept forma

permanentă a organizării de clasă şi căutau să le aşeze în locul partidului şi al sindicatelor. Sovietele, susţinea Lukács, erau nişte organe destinate în chip firesc luptei împotriva guvernării burgheze în perioada revoluţionară, însă cei ce voiau să le înzestreze cu puterea de stat după revoluţie pur şi simplu nu înţelegeau deosebirea dintre o situaţie revoluţionară şi una nerevolutionară, adică ■»5 3 5 gândeau „nedialectic”. Rolul partidului după o revoluţie izbutită era mai mare, şi nu mai mic decât înainte, unul dintre motive fiind acela că în perioada postrevoluţionară lupta de clasă, departe de a scădea în intensitate, devenea în mod inevitabil din ce în ce mai ascuţită. Această doctrină despre rolul sovietelor diferă într-o anumită măsură de cea exprimată în principala lucrare a lui Lukăcs, unde el spunea că funcţia lor era de a lichida distincţia burgheză dintre puterea executivă, cea legislativă şi cea judecătorească şi de a fi un instrument de „mediere” între interesele imediate şi cele finale ale proletariatului. Aceasta ar putea sugera că el atribuia sovietelor funcţii care, potrivit lui Lenin, aparţineau exclusiv partidului (deşi alte referiri la partid din *Istorie şi conştiinţa de clasa* nu susţin acest punct de vedere). Oricum, în cartea sa despre Lenin el corectează orice erori stângiste de acest fel şi spune cu toată claritatea că, după o revoluţie victorioasă, sovietele devin de prisos. Din acel moment, s-ar părea, sarcina de abolire a separaţiei burgheze dintre puteri revine exclusiv partidului, cu alte cuvinte, acesta este cel care face legile, le aplică şi îi judecă pe cei ce le încalcă fără a fi ajutat sau supervizat de nicio altă instanţă. Lukăcs proclama astfel, în 1924, o concepţie purificată de orice rămăşiţă de sindicalism.

6. Critica iraţionalismului

Principala lucrare a lui Lukács era menită, de fapt, să ofere leninismului o bază filosofică mai bună decât i-o oferise însusi Lenin. În acest sens, Lukács ar putea fi numit un leninist inconsecvent, stânjenit întru câtva de neajunsurile tipice pentru un

intelectual. Acceptând fără nicio rezervă politica bolşevică, el îşi închipuia că, în calitate de filosof, putea fi un bolşevic mai bun decât conducătorii partidului prin faptul că expunea în mod mai coerent şi mai convingător poziţia lor teoretică.

Lucrările lui filosofice ulterioare arată însă că el a înţeles J adevărata natură a fidelităţii faţă de leninism-stalinism, că ceea ce se cerea nu era născocirea, în fiecare moment, de justificări pentru deciziile şi doctrinele propriului partid, ci susţinerea acestora şi conformarea la ele în practică. E adevărat că Lukács s-a distins întotdeauna prin erudiţia lui de ideologii de rând ai stalinismului, care erau cu toţii nişte ignoranţi. Fie că vorbea despre Goethe, Dilthey sau Hegel, el ştia despre ce vorbeşte şi stăpânea materia cu desăvârşire. Aceasta era ceea ce-i înfuria pe criticii ortodocşi, şi nu conţinutul scrisului său. Erudiţia era un lucru suspect în timpul stalinismului, când toată lumea scria la fel şi când doi filosofi nu puteau fi deosebiţi unul de altul după stil. Monotonia clişeelor şi sărăcia vocabularului erau la ordinea zilei, iar a avea un stil propriu echivala, practic, cu a se face vinovat de abatere ideologică. în această privinţă, Lukács era un stalinist imperfect, dar compensa acest neajuns în multe alte feluri.

Un document important din această perioadă este *Die Zerstörung der Vernunft (Distrugerea raţiunii),* lucrare numită de Adorno „Distrugerea raţiunii lui Lukács”. Este vorba de o istorie a filosofici iraţionaliste, în principal din Germania, de la Schelling şi romantici la Heidegger *(Miercurea mare a subiectivismului parazit)* şi existenţialişti, având drept principal scop dezvăluirea surselor ideologice ale nazismului. Schelling, care substituie dialecticii raţionale intuiţia incomunicabilă, Schopenhauer, care proclamă incurabila absurditate a omenirii şi istoriei şi afirmă că lumea este guvernată de voinţa iraţională, şi Kierkegaard, care proslăveşte credinţa iraţională, punând-o mai presus de raţiune, aceştia sunt profeţii primei perioade, cea de până la 1848. Nietzsche este principalul ideolog al celei de-a doua perioade, în care lupta de clasă a proletariatului devine elementul dominant al vieţii sociale; negarea nietzscheană a istoriei, dispreţul lui Nietzsche faţă de oamenii de rând şi pragmatismul său cinic sunt

menite să servească burgheziei, pe care el o exaltă numind-o „rasă de stăpâni”. Iraţionalismul filosofic ajunge la culme în epoca imperialistă de după 1890; locul formalismului şi agnosticismului neokantian este luat de încercările de creare a unei noi viziuni atotcuprinzătoare asupra lumii, bazată însă pe intuiţie şi refractară analizei raţionale. Este pusă la îndoială până şi valabilitatea obiectivă a ştiinţei, aceasta fiind privită drept produsul unor forţe istorice iraţionale sau instinctive. Această perioadă este inaugurată de „filosofia vieţii” *(Lebensphilosophie)* a lui Dilthey, care duce direct la ideologia nazistă. Ea se opune pozitivismului, dar o face din punctul de vedere al iraţionalităţii istoriei şi al subiectivităţii culturii. De asemenea, ea critică sistemul capitalist, însă din perspectiva perimată a unui romantism reacţionar; atacă democraţia şi se lansează în căutarea unei noi unităţi organice, care, finalmente, avea să-şi afle întruchiparea în statul fascist.

Ceea ce face din *Distrugerea raţiunii* o lucrare esenţialmente stalinistă nu este, firește, faptul de a căuta originile nazismului în filosofia germană. O astfel de linie de gândire nu are nimic specific marxist şi cu atât mai puţin stalinist de vreme ce ea se regăseşte la numeroşi istorici şi scriitori, inclusiv la Thomas Mann. Elementul tipic stalinist al lucrării lui Lukács îl constituie alegaţia că, din momentul apariţiei filosofici marxiste, toată filosofia nemarxistă a fost reacţionară şi iraţionalistă. în felul acesta, întreaga cultură filosofică din afara marxismului este condamnată ca fiind un aparat intelectual care ar fi pregătit preluarea puterii de către Hitler în 1933. Toţi exponenţii ei ar fi fost, într-un fel sau altul, mesageri ai nazismului. Conceptul de „iraţionalism” al lui Lukács este, de bună seamă, nu doar vag, nedefinit şi absurd de larg, ci, în multe privinţe, de-a dreptul contrar accepţiunii curente a termenului. în epistemologie, calificativul de „iraţionalist” este aplicabil îndeobşte doctrinelor care consideră că cele mai perfecte forme de cunoaştere nu pot fi exprimate în limbaj, ci se obţin doar prin acte particulare incomunicabile. Unii dintre gânditorii din lista lui Lukács au fost, de bună seamă, iraţionalişti în adevăratul sens al cuvântului, de unde nu urmează câtuşi de puţin că ei ar fi netezit drumul nazismului. Lukács însă taxează drept

iraţionalist pe oricine nu este marxist ortodox. Dacă Max Weber, ca sociolog, a analizat caracterul liderului charismatic, pentru Lukács este o dovadă că lucrul acesta i-a fost cerut de epoca care l-a produs pe *Fibre r-u]* charismatic. Dacă filosofia analitică tăgăduia posibilitatea aprehendării lumii ca întreg şi se mărginea la observarea de fragmente izolate, prin aceasta se facea şi ea vinovată de iraţionalism; la fel şi Mannheim, atunci când sublinia rolul care revine factorilor extracognitivi în construirea teoriilor sociale. Irationalisti sunt toti cei care susţin că anumite elemente sau aspecte ale existenţei se situează dincolo de perimetrul cunoaşterii discursive, toţi cei care descoperă în comportamentul uman forţe iraţionale, toţi cei care nu cred în legi istorice, toţi cei care profesează idealismul subiectiv, precum şi toţi cei care nu acceptă posibilitatea determinării cu mijloace ştiinţifice a sensului „totalităţii" istorice. Cu alte cuvinte, iraţionalişti şi (pe cale de consecinţă) aliati ai nazismului sunt toti cei care nu cred în „raţiunea dialectică" preluată de Lukács de la Hegel, raţiunea fiind considerată capabilă să înţeleagă totalitatea istoriei şi a societăţii umane, inclusiv viitorul ei comunist, şi să confere, astfel, un înţeles prezentului. Sau, exprimându-ne altfel, toţi filosofii care nu profesează comunismul în forma lui ortodoxă curentă, adică stalinismul, sunt, în mod „obiectiv", dacă nu şi prin crez efectiv, iraţionalişti şi, ca atare, nazişti. Într-o astfel de viziune, întreaga istorie a culturii germane şi chiar europene, inclusiv Croce, Windelband, Bergson şi filosofii analitici, este considerată a fi impregnată de scopul lăuntric de a asigura triumful lui Hitler. Toti filosofii nemarxisti din secolele al XIX-lea şi al XX-lea ar fi fost preocupaţi de distrugerea „raţiunii", adică a credinţei că există o „totalitate" istorică ce include viitorul şi a cărei cheie o oferă marxismul prin predicţia sa referitoare la exproprierea burgheziei şi la instaurarea dictaturii comuniste în întreaga lume. Ar fi într-adevăr greu de găsit un exemplu mai izbitor de antirationalism decât cel oferit de chiar filosofía lui Lukâcs prezentată ca o credinţă oarbă, în care nimic nu este dovedit, ci totul este proclamat *ex cathedra,* iar tot ce nu se potriveşte cu schemele marxiste este repudiat ca nonsens reacţionar.

Polemica lui Lukâcs împotriva existenţialismului, publicată în 1948, este şi ea o mostră de filosofie stalinistă, în care se regăsesc toate ingredientele catehismului leninisto-stalinisto-jdanovist. Filosofía nu poate fi decât ori idealistă, ori materialistă, a treia posibilitate fiind exclusă; idealismul subiectiv duce la solipsism – filosofie de smintiţi în timp ce idealismul

obiectiv inventează idei sau spirite imaginare care, chipurile, guvernează lumea. Primordial este ori spiritul, ori materia; cei ce pretind să se situeze mai presus de opoziţia dintre ele se amăgesc sau îi amăgesc pe alţii. Lucrarea lui Lenin, *Materialism şi empiriocriticism,* furnizează argumente imbatabile împotriva tuturor idealiştilor, deopotrivă a celor care i-au fost adversari direcţi, precum şi a celor care, precum existenţialiştii, şi-au făcut apariţia mai târziu. Aceştia din urmă caută să reconstruiască totalitatea fiinţei pe baza conştiinţei pure, deşi ştiinţa a învederat de mult inanitatea unor asemenea tentative chiar dacă anumiţi savanţi, lipsiţi de educaţie marxistă, nu s-au lăsat pătrunşi de adevărul că toate realizările stiintei confirmă şi consolidează triumful materialismului
[7] [?] [3]
dialectic.

Existenţialism sau marxism? reprezintă probabil exem piui cel mai flagrant al degradării intelectuale a lui Lukâcs, nedeosebindu- se ca stil şi conţinut de produsele standard ale filosofici sovietice din perioada stalinistă; nu lipsesc din acest text nici sfaturile rituale date fizicienilor, de a căror ştiinţă Lukâcs era cu totul străin.

Nu sunt indicii că Lukâcs şi-ar fi renegat vreodată lucrările din această perioadă; *Distrugerea raţiunii* a fost republicată fără niciun fel de modificări după moartea lui Stalin, în 1954.

7. întregul, medierea şi mimesisul în calitate de categorii estetice

Principala ambiţie a lui Lukâcs a fost aceea de a pune bazele unei estetici marxiste. Dintre numeroasele sale lucrări din acest domeniu, unele sunt de teorie şi critică literară, altele de estetică generală. Trebuie spus însă că şi atunci când încearcă să dezvolte categorii privitoare la toate formele de artă, informaţia şi-o ia în principal din istoria literaturii, îndeosebi a dramei şi romanului, încât nu este totdeauna clar dacă şi cum anume teoretizările lui

J sunt aplicabile şi

dincolo de această sferă. Despre lucrările sale de estetică – lăsându-de, firește, deoparte pe cele scrise înainte să fi devenit marxist – se poate discuta ca despre un tot, dat fiind că poziţiile lui teoretice, ba chiar şi atitudinile faţă de diferiţi autori şi faţă de o tendinţă artistică sau alta, nu par să fi suferit schimbări între anii ’20 şi ultimii săi ani de viată.

Anumite observaţii generale ale lui Lukács despre „natura” artei nu au un conţinut specific marxist. El spune, bunăoară, că arta, spre deosebire de ştiinţă, are caracter antropomorf, fiind preocupată de condiţiile sociale. Din acest motiv, ea este în chip esenţial ostilă religiei chiar şi atunci când urmăreşte în mod direct să se pună în slujba credinţei religioase şi a cultului. Istoric, arta îşi are obârşia în practicile magice, dar diferă de acestea prin faptul că are drept scop suscitarea unor sentimente şi atitudini particulare care, în magie, au doar un rol subsidiar. Arta plăsmuieşte imagini ale realităţii, dar acestea au din capul locului o încărcătură emoţională şi implică o atitudine activă faţă de lumea pe care o zugrăvesc. Orice artă vehiculează valori cognitive, sporind cunoştinţele omului despre el însuşi şi, ca atare, şi despre lume. Ea le permite oamenilor să păşească dincolo de realitatea practică imediată şi să se ridice la înţelegerea sensului universului. Ea nu trebuie, prin urmare, tratată ca simplu divertisment, ci joacă un rol de seamă în evoluţia spirituală a omului, fiind un mijloc prin care acesta se autocreează şi devine conştient de natura sa generică.

Din această caracterizare rezultă că, deşi arta nu poate fi redusă la funcţii pur cognitive de vreme ce, spre deosebire de ştiinţă, prezintă lumea sub formă de imagini şi într-un mod care face ca transmiterea lor să implice un act de evaluare, ea este totuşi un „reflex” al realităţii bazat pe o formă specifică de imitaţie sau mimesis. Aceasta nu este o copiere pasivă a lumii, ci presupune selecţie şi un anumit grad de universalizare. Servindu-se de imagini individualizate, arta prezintă o viziune a lumii care aspiră la universalitate; în acest sens, în opera de artă, „individualul” şi „universalul” sunt prezentate

ca alcătuind o unitate.

Lui Lukács, precum şi altora care vorbesc despre artă în termeni de „reflectare” sau „mimesis”, i s-a obiectat adesea că, deşi în linii mari ştim ce semnifică aceşti termeni când este vorba de o piesă de teatru, de un roman sau de o pictură figurativă, nu este deloc clar în ce sens s-ar putea spune despre o piesă muzicală, despre o operă de arhitectură sau despre un ornament că „reflectă” realitatea. Lukács susţine, cu toate acestea, că mimesisul este o categorie aplicabilă tuturor fenomenelor artistice. Muzica, de pildă, comunică emoţii care sunt suscitate de condiţiile sociale şi, astfel, „reflectă”, deşi indirect, legături istorice dintre oameni. Arhitectura, tot aşa, exprimă atitudini şi nevoi umane prin organizarea într-un anume fel a spaţiului. Ornamentele imită figuri naturale şi le prezintă într-o formă care exprimă atitudini umane faţă de ele. Criticii săi i-au reproşat de multe ori artificialitatea explicaţiilor de acest fel şi au pus sub semnul întrebării înţelesul real al ideii de „reflectare” sau „mimesis”. Dacă o piesă muzicală reflectă lumea prin exprimarea anumitor emoţii şi dacă aceste emoţii au necesarmente legături de un fel sau altul cu viaţa socială, atunci afirmaţia că arta „reflectă” realitatea pare a nu însemna mai mult decât că este influenţată de varii fenomene şi interconexiuni ale vieţii sociale; o astfel de formulare este însă atât de generală şi de evidentă, încât nu spune mare lucru. În orice caz, este clar că, atunci când Lukács vorbeşte despre opere literare, el foloseşte termenul „reflectare” într-un sens mult mai specific, vrând sa spună nu doar că producţia artistică este afectată de condiţii sociale, ceea ce nimeni n-ar tăgădui, ci că operele artistice prezintă o imagine a realităţii din care cititorul sau spectatorul poate afla ceva despre acea realitate şi-i poate recunoaşte „structura” sau conflictele interne.

Lukács, de fapt, caută să definească arta în aşa fel încât să justifice concluzia că numai operele „realiste” merită cu adevărat numele de artă, concluzie pe care se sprijină şi atunci când condamnă „decadenţa” artistică. Dar, din nou, nu

este câtuşi de puţin clar cum ar putea fi judecate din punctul de vedere al „realismului” muzica, arhitectura sau chiar şi poezia lirică. Dacă prin „mimesis” se înţelege orice fel de dependenţă a unei opere de artă faţă de fenomenele sociale, atunci, cu siguranţă, orice artă nu poate fi decât imitativă sau „realistă”, dar, în acest caz, noţiunile de „mimesis” şi de „realism” sunt golite de orice conţinut. Pe Lukács îl preocupă în principal drama şi romanul, la care aceste noţiuni sunt, fără îndoială, mai aplicabile, dar şi aici el pare a folosi termenul „mimesis” cu două sensuri diferite, unul descriptiv şi unul normativ. În primul sens, orice roman sau piesă de teatru reflectă într-o anumită măsură lumea, condiţiile şi conflictele sociale; şi orice operă de artă este socialmente angajată: ea se situează de o parte sau de alta în problematica de bază a epocii indiferent de măsura în care autorul este conştient de implicarea sa sau de semnificaţia reală a operei sale (semnificaţie pe care, de multe ori, nu o înţelege). În sens normativ însă, „mimesisul” este calitatea unei opere de a imita realitatea „corect”, prezentând problemele vremii sale aşa cum sunt „cu adevărat”; autorul unei asemenea opere este, fireşte, de partea „justă” sau progresistă. Acesta pare a fi sensul în care Lukács foloseşte cel mai adesea termenul „mimesis”.

La fel stau lucrurile şi cu ideea de „totalitate” aplicată literaturii. Orice operă literară reflectă într-un fel totalitatea vieţii sociale, deoarece, atunci când adoptăm o anume atitudine faţă de lume, chiar şi una reacţionară, aceasta se raportează cu necesitate la lumea în întregul ei nu pentru că aşa intenţionăm noi, ci pentru că toate lucrurile omeneşti se leagă între ele şi, angajându- ne într-un conflict particular, ne angajăm, vrând-nevrând, în unul universal. De foarte multe ori însă, Lukács foloseşte termenul „totalitate” într-un sens normativ. „Adevărate” opere de artă sunt acelea care caută să oglindească lumea ca întreg, iar criticului sau ideologului îi revine menirea de a veghea, pe cât îi stă în putinţa, ca opera să întruchipeze un sistem de referinţă potrivit care să confere sens tuturor părţilor ei componente şi să le subordoneze unei finalităţi artistice

cuprinzătoare. în această accepţiune, „totalitatea” nu mai este un atribut al întregii literaturi, ci un ideal care trebuie atins în arta socialistă. Lukács însă nu formulează clar această distincţie.

Cerinţa ca arta să reflecte „totalitatea” este îndreptată cu precădere împotriva naturalismului, a ideii că este suficientă descrierea realităţii în termeni de observaţie directă, prin simplă consemnare a ceea ce se întâmplă sau a ceea ce se înfăţişează privirii. O literatură astfel limitată nu poate comunica sensul evenimentelor, care nu se dezvăluie decât în relaţie cu întregul; desluşirea sensului necesită înţelegere conceptuală, şi nu simplă observare. Or – şi în aceasta rezidă miezul argumentului, după cum a susţinut Lukács în disputa sa cu Bloch pe tema expresionismului şi a realismului –, totalitatea societăţii noastre sau capitalismul ca sistem integrat reprezintă realitatea esenţială, deşi invizibilă, care-şi subordonează fiecare fenomen individual în parte. Numai despre cineva capabil să discearnă sensul chiar şi al celor mai mărunte detalii ale vieţii umane prin raportarea lor la întreg se poate spune că zugrăveşte realitatea socială aşa cum este ea cu adevărat şi că practică „mimesisul” în sensul normativ al termenului. Dat fiind că universalitatea şi desluşirea sensului întregului presupun înţelegerea prealabilă a naturii societăţii, pe care nu o poate oferi decât marxismul, rezultă că în epoca noastră doar un marxist, în sensul dat de Lukács acestui termen, poate poseda calităţile unui bun scriitor.

Aceasta, firește, nu înseamnă că pentru a fi un bun scriitor este suficientă stăpânirea la nivel conceptual a principiului totalităţii. Crearea unei opere de artă presupune nu doar capacitatea de a raporta părţile la întreg, ci şi capacitatea de a înfăţişă întregul prin imagini individualizate. Arta se subordonează nu doar principiului totalităţii, ci şi celui al particularităţii *(Besonderheii).* Acesta din urmă este pandantul artistic al „medierii” şi constituie, în viziunea lui Lukács, categoria fundamentală a analizei estetice. Luând ca punct de plecare experienţa, arta se străduieşte să descopere în

individual tipul, iar în fenomenele particulare, universalul. „Particularizarea”, în accepţiunea lui Lukács, poate fi definită, pare-se, drept procesul prin care scriitorul transformă experienţele individule în tipuri sau imagini cu valabilitate universală, astfel încât ele să devină mediul prin care cititorul aprehendează întregul social. A spune că arta se subordonează principiului „particularităţii” nu înseamnă că ea se plasează undeva „între” universalitatea ştiinţei şi imediatul experienţei cotidiene, ci că reflectă universalitatea prin imagini particulare. În aceste imagini, universalul şi individualul nu apar separat, ci contopite într-o unitate, ceea ce îndreptăţeşte afirmaţia că arta îşi subsumează cele două elemente (în sensul hegelian al cuvântului *aufheben)* sau că le sintetizează în aspecte ale unui unic fenomen.

Proeminenta relativă a individualului şi universalului variază în diferitele tipuri de literatură şi în diferitele şcoli artistice. Drama este, prin natura ei, mai universală decât romanul. Naturalismul tinde spre individual, pe când în alegorie preponderent este universalul.

După cum au relevat mai mulţi critici, concepţia potrivit căreia artistul, cel puţin în cazul anumitor forme de artă, se foloseşte de imagini pentru a prezenta fenomene „tipice” (adică nu neapărat frecvente sau cotidiene, ci unele care dezvăluie trăsături caracteristice ale epocii sau ale unui mediu social) nu este specific marxistă şi a fost avansată adesea de către gânditori premarxişti sau nemarxişti. S-ar putea spune chiar că ea constituie punctul de vedere al simţului comun cât timp nu este aplicată la toate genurile artei şi nu este erijată într-o regulă arbitrară conform căreia arta care nu „tipizează” în acest fel este stigmatizată ca nefiind artă în sensul „bun”. Lukács însă încalcă aceste două condiţii. Cât despre elementul specific marxist din teoria sa, el constă în raportarea fiecărui aspect la „totalitatea” pe care ar constitui-o sistemul social definit prin categorii marxiste, adică, după caz, capitalismul sau socialismul.

Categoria de „totalitate” figurează însă în estetica

lui Lukács şi în alte contexte. El susţine nu doar că arta dezvăluie totalitatea societăţii, ci şi că ea constituie un mijloc prin care omul năzuieşte să acceadă la „totalitate” ca mod al său de a fi, adică să devină o personalitate completă şi armonioasă, nediminuată prin preocupări unilaterale de un fel sau altul. Arta care favorizează această aspiraţie sau îi ajută pe oameni să devină conştienţi de ea este cea umanistă, dar ea poate fi astfel numai dacă urmăreşte să- şi devanseze epoca. Cu alte cuvinte, artei i se cere nu doar să descrie realitatea, ci să o şi anticipeze. În articolul intitulat *Es geht um Reális mus,* Lukács spune că Marx l-a considerat pe Balzac un scriitor profetic dat fiind că acesta a creat personaje de un tip care în vremea sa exista doar în embrion, dar s-a dezvoltat ulterior, sub cel de Al Doilea Imperiu. La fel, spune Lukács, Gorki a anticipat tipuri umane care nu existau pe vremea când el îşi scria primele romane. Scriitorii posedă această capacitate pentru că izbutesc să sesiseze tendinţe şi să prevadă rezultatul lor. Nu este clar [1]
însă, pe această bază, de ce dădea greş literatura realist-socialistă de factură stalinistă atunci când descria lucrurile nu aşa cum erau, ci aşa cum trebuiau să fie conform anticipărilor „ştiinţei marxist- leniniste”; pentru că ea se conforma, de bună seamă, modelului ideal al lui Lukács prin faptul că folosea analiza ştiinţifică în desluşirea conturului evenimentelor viitoare.
[3]

8. Realism, realism socialist şi avangardă

Din multiplele argumentări ale lui Lukács se poate infera că singura literatură care merită a fi numită „realistă” este cea care raportează viaţa umană la „întreg” în accepţiunea marxistă a acestui termen. El distinge însă două feluri de realism: critic şi socialist. Realismului critic îi aparţin practic toţi marii scriitori din trecut şi, cel puţin când este vorba de secolul al XIX-lea, nu contează ce viziune asupra lumii împărtăşeau ei în mod conştient. Balzac, Scott şi Tolstoi aveau vederi politice reacţionare, dar au creat mari opere graţie priceperii de a zugrăvi un tablou realist al lumii în care au trăit. Lukács considera că a existat o „contradicţie” între înfăptuirile lor literare şi atitudinile lor politice. Nu este clar, însă, în ce ar fi constat această „contradicţie”. Dimpotrivă, s-ar părea că viziunea legitimistă şi aristocratică a lui Balzac se afla în deplină armonie cu critica făcută de el societăţii postrevoluţionare din Franţa, iar la Tolstoi exaltarea virtuţilor vieţii rurale şi ale religiei nedogmatice era perfect consonantă cu atacul său împotriva bisericii şi a claselor privilegiate. „Contradicţie” pare să existe, în fapt, doar între viziunile acestor scriitori şi doctrina marxistă.

Realismul critic, în concepţia lui Lukács, este atributul scriitorilor care, fără să fi ajuns la concepţia comunistă, s-au străduit să redea cu acurateţe conflictele din vremea lor şi nu s-au mărginit la evenimente particulare, ci au descris ample mişcări istorice prin intermediul unor destine individuale. Ei n-au fost simpli naturalişti, dar n-au fost nici alegorişti sau metafizicieni; nu s-au retras din lume în izolarea sufletului individual, nici n-au ridicat evenimente sufleteşti sau spirituale individuale la rangul de condiţie umană atemporală, eternă, inalterabilă. Astfel de realişti au fost Balzac, Tolstoi şi ceilalţi mari autori ruşi din vremea sa, iar mai recent, Anatole France, Bemard Shaw, Romain Rohand, Lion Feuchtwanger şi, mai presus de toţi, Thomas Mann.

Lukács face în repetate rânduri observaţia că arta realistă ajunge îndeobşte în prim-plan în ţări avansate sau în cele care trec printr- o perioadă de avânt social şi economic. în cazurile în care acest lucru nu se adevereşte, el oferă explicaţia că ţările înapoiate pot produce uneori o literatură mare tocmai ca încercare de a se smulge din acea înapoiere. O astfel de argumentare se întâlneşte frecvent în scrieri marxiste, nefiind specifică lui Lukács. Dacă ţări „avansate" precum Franţa secolului al XVIII-lea au produs o literatură „avansată", aceasta era o confirmare clară a materialismului istoric; dacă ţări înapoiate precum Rusia secolului al XIX-lea produc o literatură „avansată", este şi aceasta o confirmare a materialismului istoric, deoarece, într-un astfel de caz, ideologia este o compensaţie a deficienţelor „bazei".

De partea opusă realismului se află întreaga literatură modernistă şi avangardistă: naturalismul, expresionismul, suprarealismul etc. Exemple ale acestei forme decadente de artă sunt operele lui Kafka, Joyce, Muşii, Montherlant, Samuel Beckett şi ale altora. Neajunsul de căpetenie al întregii literaturi moderniste îl constituie incapacitatea de a cuprinde „totalitatea" sau de a realiza actul de mediere. Un scriitor nu trebuie blamat pentru că, de pildă, zugrăveşte singurătatea, dar, dacă o face, el trebuie să o prezinte drept o consecinţă fatală a capitalismului; Kafka, însă, ne înfăţişează o „singurătate ontologică", ca şi cum ar fi vorba de o condiţie umană permanentă, universal valabilă. El zugrăveşte ceea ce se înfăţişează în chip nemijlocit privirii sale, neizbutind să pătrundă „întregul" care, doar el, conferă înţeles datului imediat, asemănându-se prin aceasta cu naturaliştii. Tot aşa, lumea poate fi descrisă realist ca aflându-se într-o stare de haos şi panică, dar numai dacă acestea apar ca fiind cauzate de ororile capitalismului. Dacă însă, precum la Joyce, viaţa spirituală a eroului şi modul său de a percepe timpul se dezintegrează fără o cauză şi fără vreo speranţă de redresare, universul astfel zugrăvit nu poate fi decât fals, iar opera respectivă nu poate fi

decât proastă.

Lipsindu-i perspectiva istorică, arta de avangardă prezintă ca fiind permanente, conferindu-le o aură „transcendentală”, nişte situaţii care sunt, de fapt, istoriceşte, condiţionate şi ţin de anumite forme sociale. (Se cuvine notat în acest loc că Lukâcs foloseşte termeni precum „transcendental” şi „mistic” într-un mod arbitrar şi vag peiorativ, neţinând cont de semnificaţia care li s-a fixat în tradiţia filosofică; tot ce putem înţelege este că denotă ceva rău.) Marile personaje din literatură, de la Ahile şi Oedip la Werther şi Anna Karenina, sunt toate nişte fiinţe sociale dat fiind că omul ca atare este o fiinţă socială, cum ţine să ne reamintească Lukâcs făcând trimitere la Aristotel; în schimb, eroii literaturii moderniste apar desprinşi de fundalul social şi istoric. Naraţiunea devine aici pur subiectivă sau, ca la Beckett şi Montherlant, omul ca fiinţă biologică este pus în contrast cu omul ca fiinţă socială; aceasta corespunde condamnării heideggeriene a societăţii *{das Mari)* şi duce la rasismul nazist de tip Rosenberg. (Toate aceste exemple sunt din *Semnificaţia realismului contemporan/Semnificaţia actuală a realismului critic,* lucrare publicata în 1958.) Într-un cuvânt, literatura modernistă nu este o îmbogăţire a artei, ci o negaţie a ei.

zl A/V-ul literaturii îl reprezintă însă realismul socialist.

> Perspectiva realismului socialist este, fireşte, lupta pentru socialism... Realismul socialist diferă de realismul critic nu doar prin aceea că are la bază o perspectivă socialistă concretă, ci şi prin folosirea acestei perspective pentru zugrăvirea forţelor care acţionează *dinăuntru* în direcţia socialismului. *{Semnificaţia realismului contemporan}*

Realiştii critici au zugrăvit şi ei din când în când luptele politice contemporane şi au creat eroi socialişti; realiştii socialişti, însă, îi portretizează pe aceştia dinăuntru şi îi identifică cu forţele progresului. Valoarea realismului socialist rezidă în faptul că totalitatea istorică a mişcării spre socialism este evidentă în fiecare faţetă a operei. Acestei categorii îi aparţin cel puţin unele dintre romanele

lui Gorki, *Pe Donul liniştit* al lui Şolohov şi scrierile lui Alexei Tolstoi, Anatoli Makarenko şi Arnold Zweig.

Pentru a preîntâmpina o judecată nedreaptă, se cere subliniat că Lukács cunoştea temeinic literatura europeană şi era perfect conştient de diferenţa dintre operele mari şi cele mediocre. Aversiunea sa faţă de scriitori modernişti precum Proust, Kafka şi Muşii – de fapt, faţă de toţi scriitorii de după Thomas Mann – nu se explică prin considerente ideologice; celor mai mulţi oameni le vine greu să accepte o literatură radical diferită de cea cu care s-au obişnuit în tinereţe. Antipatia sa faţă de avangardă era în mod neîndoielnic sinceră, deşi uneori bazată pe argumente incredibil de primitive. Cât despre realismul socialist, exemplele invocate de el erau toate scrieri cel puţin meritorii; el nu făcea referiri la maculatura fabricată de scriitorii de serviciu din perioada stalinistă. Rezultatul e că în lucrările lui nu sunt lesne de găsit menţionate scrieri realist-socialiste datând din anii ’30 şi de după aceea, deşi el vorbeşte frecvent în termeni generali despre starea înfloritoare a literaturii sovietive în timpul lui Stalin. într-o vreme când literatura era aproape total nimicită, când mulţi scriitori de vază mureau în lagăre de concentrare şi când aproape singurele lucrări publicate erau nişte panegirice servile închinate Marelui Conducător, scrise de nişte mediocrităţi şi lipsite de valoare literară, Lukács rostea în felul următor despre absenţa artei moderniste în Rusia:

> Pe măsură ce regimul proletar devenea mai puternic, pe măsura ce socialismul pătrundea mai adânc şi mai universal în economia sovietică,
>
> iar revoluţia culturală afecta masele de oameni ai muncii pe un front mai larg şi mai adânc, arta avangardistă a fost izgonită de un realism tot mai conştient. Declinul expresionismului se datorează, în ultimă instanţă, maturizării maselor revoluţionare. *(Semnificaţia realismului contemporan)*

în alte lucrări ale sale Lukăcs punea pe seama maturităţii revoluţionare ceea ce ştia prea bine că este opera represiunii poliţieneşti. Merită notat că,

deşi Lukăcs, de regulă, nu citează frecvent din Stalin, el se complace de multe ori în acest gen de interpretări. Exemple tipice pot fi găsite în *Tendenz oder Parteilichkeit?)* unde obiectează la caracterizarea artei socialiste drept „tendenţioasă". Literatura, spune el, nu trebuie să fie tendenţioasă, dar trebuie să fie „credincioasă partidului". Prin literatură „tendenţioasă" înţelegem genul literar în care se amestecă în mod eclectic „arta pură" cu elemente politice extranee. Acest procedeu (lesne de observat la Mehring) semnifică „primatul formei asupra conţinutului"; este o concepţie troţkistă despre artă, care opune componentele pur estetice ale unei opere componentelor politice, eminamente nonestetice. Adevăraţii scriitori revoluţionari, însă, refuză să distingă între artă şi mesaj politic. Operele lor sunt pătrunse de spirit partinic, ceea ce înseamnă că încorporează o justă înţelegere marxistă a mişcării realităţii spre socialism şi prezintă o integrare armonioasă a plăsmuirii individuale cu perspectiva istorică.

Lukăcs a continuat să se ocupe de realismul socialist până la sfârşitul carierei sale de critic. în perioada „dezgheţului" de după moartea lui Stalin a scris câteva eseuri privitoare la literatura perioadei precedente. Făcea acum observaţia că stalinismul a suferit de lipsa „medierii" în cultură la fel ca în alte domenii; literatura stalinistă devenise abstractă şi schematică în loc să

descrie conflicte reale din societatea socialistă; ea încerca să înfăţişeze adevăruri teoretice generale în mod direct în loc s-o facă prin intermediul unor imagini bazate pe realitate; pierduse din vedere natura specifică a exigenţelor artei şi o subordonase pe aceasta propagandei. Optimismul, în loc de a fi istoric, devenise schematic. Eroii literaturii de ficţiune staliniste nu manifestau

> calităţi tipice noii societăţi. Articolul din 1905 al lui Lenin despre literatura de partid, care – după cum mărturisise Krupskaia – se referea doar la literatura de partid, fusese aplicat la întreaga literatură, fiind transformat într-un cod de conduită general pentru artişti.

Realismul critic fusese prematur îngropat, iar noţiunea de decadenţă a fost lărgită într-o asemenea măsură, încât au fost condamnate toate producţiile mai recente ale acestei şcoli.

În pofida criticilor de acest fel, Lukács nu a renunţat niciodată la teza că realismul socialist este „în chip fundamental” şi „istoric” o formă de artă superioară oricăreia dintre predecesoarele ei şi nici nu şi-a revizuit criteriile utilizate în definirea lui: raportarea la „întreg”, optimismul, „partinitatea” *(Parteilichkeii),* ortodoxia marxistă şi identificarea cu forţele revoluţiei. Nu sunt motive să presupunem că în cartea sa despre realism, o lucrare pur stalinistă, nu erau prefigurate riguros şi vederile sale de mai târziu.

Cea mai uimitoare expresie a ideilor lui Lukács despre realismul socialist este cuprinsă însă în articolele sale despre Soljeniţîn. El a salutat romanele acestuia ca pe cele dintâi semne de renaştere a realismului socialist, deoarece, spunea el, relatările despre viaţa din lagăre prezentau nişte evenimente cotidiene în chip de simboluri ale unei întregi epoci. Soljeniţîn nu era un simplu naturalist, ci raporta fenomenele la „întregul” social şi – adăuga Lukács pe deasupra – nu putea fî acuzat că ar intenţiona să restaureze capitalismul în Rusia. Punctul slab al romancierului îl constituia însă faptul că în scrierile sale stalinismul era criticat dintr-un punct de vedere plebeu, şi nu comunist, iar arta sa va avea de suferit dacă nu va depăşi acest neajuns. Pe scurt, Lukács îl sfătuia pe Soljeniţîn ca, de dragul perfecţionării literare, să devină comunist; nu cita însă niciun exemplu de scriitor de valoare care sa fî devenit şi mai valoros ca urmare a îmbrăţişării marxismului.

Nici că se putea închipui un final mai lamentabil pentru doctrina estetică a lui Lukács decât acela că, după ce cultura rusă fusese devastată de-a lungul a două decenii de stalinism, iar el însuşi se manifestase ca un exponent de frunte al acestuia, a ajuns să descopere „realism socialist” în opera unui adversar convins şi pătimaş al comunismului, căci nu încape îndoială că aceasta a fost de la bun început

poziţia lui Soljeniţîn. N-are a face că Lukács na mai apucat să citească şi *Arhipelagul Gulag.* Verdictul formulat de el privitor la Soljeniţîn este un simbol al nulităţii întregii sale teorii literare.

9. Expunerea mitologiei marxiste. Comentariu

Lukács a fost, fără îndoială, un exeget de marcă al doctrinei lui Marx, care a adus un mare serviciu prin interpretarea ei într-un mod total diferit de cel urmat de generaţia anterioară de marxişti. Pe lângă relevarea profundei îndatorări a lui Marx faţă de dialectica hegeliană ca interacţiune dintre subiect şi obiect în căutarea identităţii, el a fost primul care a arătat cu claritate că, în disputa dintre marxiştii care-i opunea pe neokantieni evoluţioniştilor, ambele tabere argumentau de pe poziţii nemarxiste şi că Marx a profesat o dialectică în care înţelegerea lumii şi transformarea ei erau unul şi acelaşi proces, ceea ce făcea ca dilemele libertate *versus* necesitate, fapte *versus* valori şl voinţă *versus* predicţie să-şi piardă sensul. întrebările ridicate în legătură cu Marx de către Internaţionala a Il-a nesocoteau acest element central al filosofici sale, întrucât presupuneau un proces istoric „obiectiv” guvernat de legi proprii; or, arăta Lukács, în cazul privilegiat al clasei muncitoare, procesul „obiectiv” coincidea cu dezvoltarea conştiinţei acestui proces, astfel încât acţiunea liberă şi inevitabilitatea istorică deveneau unul şi acelaşi lucru. Lukács a formulat în mod neîndoielnic o interpretare radical nouă şi, cred eu, corectă a filosofiei lui Marx şi, în această privinţă, reuşita lui este de netăgăduit.

Faptul că l-a interpretat într-un mod inedit şi mai corect pe Marx nu înseamnă însă că trebuie salutată şi preluarea de către el a credinţei lui Marx în unitatea dintre teorie şi practică, dintre libertate şi necesitate. Contrar intenţiei lui Lukács, opera sa a avut ca efect relevarea sensului mitologic, profetic şi utopic al marxismului, care le scăpase discipolilor de formaţie mai ştiinţifică ai lui Marx. Estomparea distincţiei dintre elementele descriptive şi cele normative este de fapt caracteristică modului în care

un mit este aprehendat de credincioşi: naraţiunea şi preceptul nu sunt deosebite, ci acceptate ca o unică realitate. Ceea ce mitul porunceşte sau oferă spre adoraţie şi imitaţie nu este prezentat ca o concluzie separată, ci este perceput în chip nemijlocit ca parte constitutivă a naraţiunii. înţelegerea adecvată a mitului nu este totuna cu înţelegerea conţinutului său factual, ci presupune concomitent acceptarea valorilor implicate în el. În acest sens, un discipol înţelege mitul altfel decât un observator din afară – un istoric, un antropolog sau un sociolog –, îl înţelege în chiar actul adeziunii la el şi, în acest sens, se poate spune în mod îndreptăţit că mitul poate fi înţeles numai „dinăuntru", printr-un act de afirmare practică. Tocmai aceasta este, potrivit viziunii lui Lukács, situaţia cu marxismul. Un nemarxist nu-l poate înţelege în mod adecvat, deoarece aceasta presupune o participare activă la mişcarea revoluţionară. Marxismul nu se rezumă la a fi o teorie *despre* lume, care poate fi acceptată de indiferent cine, fie că acesta aprobă sau nu valorile mişcării politice marxiste, el este un mod de a înţelege lumea accesibil doar dinăuntrul acelei mişcări şi al angajamentului politic faţă de ea. Marxismul, în acest sens, este invulnerabil la argumentarea raţională; cei situaţi în afara lui nu-l pot înţelege corect şi, ca atare, nici nu-l pot critica în mod eficace. Lukács a învederat, aşadar, că conştiinţa marxistă se conformează regulilor epistemologice caracteristice unui mit.

în acelaşi timp, Lukács a reliefat caracterul profetic al acestei conştiinţe, faptul că ea nu face distincţie între voinţă şi predicţie. Un profet nu vorbeşte cu propria-i voce, ci cu aceea a lui Dumnezeu sau a Istoriei, iar Dumnezeu şi Istoria nu „previzionează" nimic în felul în care oamenii anticipează evenimente asupra cărora nu au nicio influenţă. La Dumnezeu, actul previziunii este identic cu actul de creare a celor prevăzute, iar acest lucru este valabil şi în cazul Istoriei finale, în care subiectul şi obiectul acţiunii coincid. (Dumnezeu nu acţionează niciodată din afară, ci întotdeauna în mod imanent.) Subiectul istoric care şi-a identificat

propria conştiinţă cu procesul istoric încetează de a mai distinge între viitorul pe care-l previzionează şi cel pe care îl creează.

Subiectul istoric aşa cum îl înţelege Lukács întruchipează conştiinţa utopică *par excellence.* Această conştiinţă se manifestă exact în acea parte a doctrinei care este îndreptată împotriva socialismului utopic, în particular în credinţa lui Marx, elucidată şi reliefată de Lukács, că socialismul nu trebuie tratat nici ca un imperativ moral obişnuit, nici ca rezultat al unui proces evolutiv, adică al „necesităţii istorice". Dacă în conştiinţa proletara nu se mai regăsesc distincţiile dintre fapte şi valori, dintre un act de pură cunoaştere şi un act de afirmare morală, este pentru că socialismul nu este un simplu deziderat sau o simplă necesitate şi nici ambele acestea la un loc, ci este „unitatea" acestora două, o stare de lucruri care realizează esenţa umanităţii, dar o esenţă deja existentă, nu preceptul arbitrar al unui moralist. Viitorul socialist al omenirii nu este ceva dorit în chip de preferinţă sau previzionat pe baza unei analize raţionale a tendinţelor istorice, ci este ceva ce deja există ca o realitate hegeliană de ordin superior, ceva ce nu poate fi perceput empiric, dar este mai real decât toate faptele empirice. în acelaşi fel, „totalitatea" lukácsiană este reală, dar nonempirică. De aceea, când vorbim de socialismul din viitor, nu trebuie să folosim nici limbajul normativ, nici pe cel al predicţiei ştiinţifice. Socialismul este sensul istoriei şi, ca atare, este deja prezent în evenimentele de astăzi. Ontologia tipic utopică prezintă viitorul nu ca pe ceva dorit sau anticipat, ci ca pe un mod de a fi al prezentului. Lui Lukács îi revine meritul neîndoielnic de a fi învederat că această ontologie, de sorginte hegeliană şi platonicianã, este o componentă fundamentală a marxismului.

Făcând însă acest lucru, el a dat marxismului o formă iraţională şi antiştiinţifică. Conceptul său de „totalitate" protejează în mod anticipat marxismul faţă de orice critică raţională sau empirică, pentru că totalitatea nu poate fi dedusă din nicio acumulare de fapte sau argumente empirice, iar dacă faptele par

să-i fie potrivnice, vina este a lor. Aşa stând lucrurile, ne putem întreba în ce fel am putea cunoaşte totalitatea sau am putea şti că o cunoaştem. Lukâcs răspunde că o putem cunoaşte printr-o „metodă" dialectică corectă; la o examinare mai îndeaproape, se vădeşte însă că această metodă constă tocmai în raportarea tuturor fenomenelor la întreg, astfel încât pe acesta ar trebuie să-l cunoaştem înainte de a putea începe. Metoda şi cunoaşterea întregului se presupun reciproc; ne aflăm într-un elementar cerc vicios din care nu se poate ieşi decât afirmând că proletariatul posedă întregul adevăr (adevărul despre întreg) în virtutea poziţiei sale istorice privilegiate. Dar acest mod de ieşire din cerc este doar aparent, căci de unde ştim că proletariatul este într-adevăr privilegiat în acest fel? O ştim din teoria marxistă, care nu poate fi decât justă, pentru că doar ea înţelege adecvat întregul; şi iată-ne readuşi în cercul vicios din care am căutat să ieşim.[5]

Singurul recurs ar consta în a spune[5] că întregul nu ni se descoperă pe calea purei observaţii ştiinţifice, ci prin participare activă la mişcarea revoluţionară. Aceasta presupune însă un criteriu genetic al adevărului: marxismul este adevărat pentru că „exprimă" conştiinţa proletară, şi nu invers. Dar un astfel de criteriu este în fond unul de autoritate; adevărul trebuie recunoscut ca atare nu pentru că se sprijină pe argumente ştiinţifice obişnuite, ci pentru că emană de la o clasă istoriceşte privilegiată, iar noi ştim că acea clasă este astfel privilegiată pentru că aşa ne spune teoria al cărei exponent este ea. Mai mult, în teoria lui Lukâcs mitologia proletariatului ca o clasă infailibilă se reduce la un pur dogmatism de partid. Conţinutul conştiinţei de clasă îl stabileşte nu această clasă însăşi, ci partidul care întruchipează interesul ei istoric; finalmente, partidul este sursa şi criteriul adevărului. *Q.E.D.*

Pe o astfel de bază, unitatea dintre teorie şi practică, dintre fapte şi valori se dovedeşte a nu fi decât primatul angajamentului politic în raport cu valorile intelectuale; asigurarea dată de mişcarea comunistă membrilor săi că ei posedă adevărul în virtutea apartenenţei la mişcare. Marxismul

lukâcsian implică abandonarea criteriilor intelectuale, logice şi empirice ale cunoaşterii, ceea ce-i imprimă un caracter antiraţional şi antistiintific.

10. Lukács ca stalinist şi critica sa la adresa stalinismului

După cum am menţionat deja, Lukács s-a considerat tot timpul un discipol autentic al lui Lenin, iar criticile pe care le-a formulat după 1956 la adresa stalinismului au fost motivate de considerentul că Stalin a distorsionat anumite principii leniniste. Cuvântările, interviurile şi articolele sale pe această temă oferă o imagine destul de exactă a opiniilor sale despre trecutul stalinist. într-un post-scriptum din 1957 la *Mein Weg zu Marx,* el scria următoarele:

> La începutul epocii imperialiste, Lenin a elaborat chestiunea importanţei factorului subiectiv şi, prin aceasta, a extins hotarele teoriei clasice. Stalin a transformat această contribuţie într-un sistem de dogme subiectiviste. A fost o tragedie că el, cu marele-i talent, cu bogata lui experienţa şi cu neobişnuita agerime a minţii sale, nu a rupt cercul vicios şi nici măcar nu a sesizat limpede eroarea subiectivismului. Mi se pare, de asemenea, tragic ca ultima sa lucrare începe cu o critică întru totul îndreptăţită a subiectivismului economic, fără însă ca autorului să-i treacă prin minte că el însuşi era părintele spiritual şi patronul acestui subiectivism. *(Sehriflen zur Ideologie und Poli tik,* Ludz, 1967.)

Stalin ar fi fost, aşadar, un subiectivist tragic; iar într-un alt loc, după cum am văzut, Lukács spune că Stalin a suferit de o lipsă de „mediere" în politica culturală, că a greşit tratând de-a valma toate forţele necomuniste (teoria „social-fascismului") şi spunând că realismul critic nu-şi mai are locul în literatură. Greşeli au fost ? ?
şi înăbuşirea criticii *înăuntrul partidului,* precum şi represiunea poliţienească împotriva opozanţilor. în schimb, într-o scrisoare către Alberto Carocci, publicată în 1962, Lukács spunea că din constatarea acestor greşeli ale lui Stalin nu decurgea că victimele epurărilor staliniste, precum Troţki şi adepţii acestuia, ar trebui reabilitate politic. în principiu, Stalin avusese dreptate împotriva lui Troţki, numai că şi el însuşi a promovat după aceea o politică troţkistă în locul uneia leniniste. A fost o greşeală subordonarea întregii culturi scopurilor

propagandistice neţinând cont de valorile ei intrinsece. Un efect deosebit de nociv al stalinismului a fost degradarea teoriei marxiste. Sarcina era acum de a reface încrederea în marxism, de a repune la locul lor valorile intelectuale, de a depăşi dogmatismul şi subiectivismul şi de a restabili principiile leniniste ale organizării socialiste şi gândirea marxistă.

Cât despre cauzele stalinismului, Lukâcs se mărgineşte la generalităţi privitoare la înapoierea Rusiei şi la dezastrul provocat de anii războiului, ai Revoluţiei şi ai Războiului Civil.

Lukâcs nu a pus niciodată sub semnul întrebării fundamentul leninist pe care s-a sprijinit întregul edificiu al stalinismului. N-a contestat principiul dictaturii monopartide şi abolirea împărţirii „burgheze” a puterii de stat în legislativă, executivă şi judecătorească; cu alte cuvinte, a acceptat că partidul de guvernământ nu trebuia supus niciunei forme de control şi că socialismul excludea competiţia între forţe politice independente. Pe scurt, a acceptat în principiu despotismul, deşi, mai târziu, a criticat unele manifestări extreme ale acestuia. El a fost unul dintre comunişţii, numeroşi în anii ’50, care credeau că democraţia putea fi menţinută înăuntrul partidului comunist de guvernământ deşi fusese abolită pentru restul comunităţii. Aceasta amăgire nu a durat insa mult, iar experienţa stalinismului a arătat cu claritate că lichidarea democraţiei în stat ducea cu necesitate, în scurt timp, la lichidarea democraţiei şi înăuntrul partidului de guvernământ, proces început, în fapt, pe vremea lui Lenin şi din îndemnul acestuia. Motivul e că, odată abolită democraţia în stat, este inevitabil, oricare ar fi intenţiile indiferent cui, ca grupurile dinăuntrul partidului, dacă se permite existenţa lor, să devină exponenţi ai altor forţe, din afara partidului, şi sa reflecte diferite presiuni sociale. Cu alte cuvinte, o democraţie internă de partid în care este permis să existe secte este în esenţă acelaşi lucru cu un sistem multipartid, cu resuscitarea sub un nume sau altul a organismelor

politice de curând distruse de către partid. Aşadar, pentru ca birocraţia de partid să rămână atotputernică în stat, democraţia înăuntrul partidului nu poate fi mai mult decât un deziderat pios.

Acelaşi lucru este valabil şi în domeniul culturii. Într-un interviu publicat în Szabad Nép la 14 octombrie 1956, cu câteva zile înainte de insurecţia ungară, Lukâcs spunea că într-un stat socialist trebuia permisă existenţa unei diversităţi de tendinţe artistice, dar că nu se putea pune problema competiţiei libere între ideologii diferite şi că, între altele, în universităţi filosofía trebuia predată doar de către profesori marxişti *(Schrijten).* Or, acesta este tocmai principiul de guvernare stalinist, căci, dacă se stipulează că numai nişte marxişti au dreptul de a preda, trebuie sa existe o autoritate care să decidă cine este marxist şi cine nu, iar această autoritate poate fi doar partidul de guvernământ, mai precis, birocraţia de partid. Dacă partidul spune despre cineva că nu este marxist, atunci, prin definiţie, nu este. Principiul monopolului marxist este, aşadar, identic cu sistemul stalinist şi, în aceste condiţii, nu e clar prin ce ar fi greşit acest sistem în politica sa culturală.

în a doua parte a deceniului al şaselea, când efervescenţa politică şi ideologică din Europa de Est ajunsese la culme, Lukács a fost unul dintre cei mai timizi şi mai precauţi critici ai stalinismului, care n-a pus niciodată în cauză principiile de bază ale acestuia, ci doar anumite manifestări ale lui. Or, fenomene precum teroarea de masă şi exterminarea adversarilor politici nu sunt trăsături necesare ale comunismului totalitar; e posibil ca acesta să recurgă la astfel de mijloace în caz de nevoie, dar, altminteri, poate fiinţa şi fără ele. El nu este incompatibil nici cu admiterea dezbaterilor ideologice „înăuntrul marxismului”; fapt e că astfel de dezbateri au avut loc şi în anii cei mai negri şi că însuşi Stalin a îndemnat adesea la „discuţie deschisă”. Tot ce cere sistemul stalinist este acceptarea principiului că limitele dezbaterilor şi ale libertăţii culturale le stabileste la fiecare

moment partidul *(recte.* birocraţia de partid), deasupra căruia nu există altă autoritate. Lukács accepta acest principiu şi nu La pus niciodată sub semnul întrebării.

În timpul războiului, când Stalin a recurs la miza naţionalismului antigerman şi, între altele, l-a calificat pe Hegel drept filosof al reacţiunii aristocrate împotriva Revoluţiei Franceze, ne putem lesne închipui că Lukács nu putea înghiţi o asemenea absurditate, astfel încât publicarea cărţii sale despre Hegel a trebuit amânată cu câţiva ani. Nu sunt motive să ne îndoim că, în sinea sa, respingea vederile lui Stalin despre Hegel, dar şi de data aceasta ceea ce a contat la el a fost justificarea politică. În post-scriptumul deja citat, la *Mein Weg zu Marx.* declara că, deşi a considerat că Stalin greşea în multe chestiuni, nu s-a angajat în opoziţie, şi nu pentru că i-ar fi fost fiziceşte cu neputinţă s-o facă, ci pentru că orice opoziţie ar fi putut uşor să degenereze în favorizarea fascismului. Pe scurt, Stalin făcuse, poate, anumite greşeli, dar el, Lukács, a avut dreptate să nu se opună stalinismului. Or, această mărturisire, datând din *1957,* este o dovadă mai clara a stalinismului său funciar decât orice proslăvire a lui Stalin din timpul vieţii acestuia. Argumentul său era că a fost just să-l susţină pe Stalin şi stalinismul, nutrind, în acelaşi timp, în sinea sa şi pe tăcute, obiecţii faţă de linia politică curentă a partidului. Numai că stalinismul nici nu cerea vreo altă loialitate decât pe cea exprimată prin obedienţă vizibilă, iar lucrul principal în argumentul lui Lukács era tocmai să justifice o astfel de obedienţă. Cât timp lumea este sfâşiată de lupta dintre capitalism şi socialism, dacă se admite pe temeiuri filosofice că socialismul este un sistem esenţialmente superior, indiferent de ceea ce arată faptele empirice, atunci, de bună seamă, orice opoziţie internă faţă de socialism aşa cum se prezintă acesta într- un moment sau altul ar da apă la moară duşmanului. Orice critică publică, oricât de blândă, la adresa sistemului şi a conducătorilor săi este exploatată într-un fel sau altul de către adversari – iată o marotă care, începând din prima zi de existenţă a

Rusiei sovietice, a fost folosită în mod eficace pentru a-i reduce la tăcere pe criticii reali, potenţiali sau imaginari, etichetându-i drept acoliţi ai imperialismului. Ceea ce e notabil în cazul lui Lukács nu este faptul că s-a supus acestei forme de şantaj, ci că i-a furnizat o justificare teoretica în deplină concordanţă cu regula că trebuie gândit prin prisma „întregului" şi a sistemelor cuprinzătoare.

Această regulă a lui Lukács echivalează, în fapt, cu o justificare generală a dispreţului tipic comunist faţa de fapte. Comunismul se defineşte în termeni teoretici drept o formă superioară de societate care urmează să pună capăt diviziunii muncii, să instaureze „adevărata" libertate şi egalitate, să desfiinţeze exploatarea, să ducă la înflorirea culturii etc. Toate aceste „adevăruri" sunt valabile *a priori,* indiferent care ar fi chipul socialismului real. Nici cele mai odioase forme de despotism totalitar, de oprimare şi exploatare nu-i pot ştirbi superioritatea; cel mult se poate concede *post-factum,* când partidul decide să îngăduie o oarecare doză de spirit critic, că s-au comis ocazional greşeli sau că de vină au fost nişte „rămăşiţe ale capitalismului". Superioritatea socialismului este absolută şi nesusceptibilă de dovedire sau infirmare empirică. Performanţa lui Lukács a constat în ridicarea practicii dispreţului faţă de fapte, privite în comparaţie cu „sistemele", la rangul de înalt principiu teoretic, cu care marxismul se putea pe drept cuvânt mândri.

în epoca lui Stalin, Lukács ridicase în slăvi sistemul sovietic ca întruchipare supremă a libertăţii, susţinând că, odată cu răsturnarea exploatatorilor, munca, în conformitate cu făgăduinţă lui Marx, devenise identică cu plăcerea; că socialismul înlocuise „libertatea părelnică şi superficială" cu una autentică şi că doar în condiţiile noului sistem scriitorii se bucurau de un veritabil contact cu poporul. Toate acestea nu sunt deloc surprinzătoare, ele fiind nişte clişee curente ale propagandei staliniste. (Un exemplu elocvent în acest sens este articolul *Frei oder gelenkte Kunst?,* publicat în 1947, care abundă în poncife ce opun corupţiei burgheze libertatea sovietică.) Dar nici chiar în scrierile târzii

ale lui Lukács nu există indicii că el şi-ar fi schimbat poziţia în aceste chestiuni. în *Semnificaţia realismului contemporan,* el scrie: „În societatea socialistă individul se va bucura de o mai mare libertate decât în capitalism de a-şi alege locul în societate” (cuvântul „libertate” însemnând aici, fireşte, acceptarea conştientă a necesităţii istorice – necesitate ce-şi subsumează mult din ceea ce este aparent arbitrar). După cum se vede, superioara libertate socialistă constă în acceptarea necesităţii istorice. Faţă cu o astfel de definiţie, nu poţi să nu te întrebi dacă mintea omenească ar putea concepe un sistem (fireşte, sub conducerea partidului comunist) atât de despotic, încât să nu reprezinte o întruchipare a libertăţii supreme.

La fel şi doctrina estetică a lui Lukács, cel puţin prin trăsăturile ei specific marxiste şi prin ceea ce spune despre realismul socialist şi realismul critic sau despre literatura de avangardă, reprezintă o perfectă justificare teoretică a politicii culturale staliniste. Adevărul e că Lukács a făurit instrumentele conceptuale de care avea nevoie despotismul cultural. Dacă, din raţiuni istoriosofîce, realismul socialist este „funciarmente” forma superlativă a artei şi dacă trăsătura lui caracteristică o constituie raportarea de către artist a elementelor particulare la „întreg”, adică la bătălia pentru socialism şi la identificarea sa cu cei ce poartă această bătălie, atunci de bună seamă că statul socialist trebuie să cultive şi să încurajeze tipul de artă în care-şi află expresie propriile lui interese. Literatura şi pictura a căror funcţie principală era de a-l proslăvi pe Stalin sunt, aşadar, conform doctrinei lui Lukács, adevărate exemple de realism socialist. În general, el era cât se poate de conştient de diferenţa dintre arta bună şi arta proastă, dar, în ultimă instanţă, ceea ce conta era conţinutul, adică, în cazul de faţă, valorile ideologice şi raportarea la „întreg”.

Lukács a contribuit, de asemenea, la răspândirea mânuirii abuzive a termenului de „dialectică” – fie ca desemnare a unor banalităţi (de pildă, că fenomenele interacţionează sau că, în observarea unui obiect,

trebuie ţinut cont de o multitudine de împrejurări sau că o anumită judecată poate fi corectă în anumite condiţii şi greşită în altele), fie în chip de argument zdrobitor care permite celui ced foloseşte să ignore faptele empirice, susţinând că, deşi „la suprafaţă” lucrurile par să arate intr-un anume fel, din punct de vedere „dialectic” ele stau tocmai pe dos. în cartea sa despre Lenin, bunăoară, el îi acuză pe reformişti de o „concepţie nedialectică despre natura majorităţii”, de unde pare să rezulte că sensul „dialectic” al acestui termen este opus celui pe care li-l dau simţul comun şi aritmetica. (întrucât comunismul nu a avut de partea sa niciodată, în nicio situaţie, majoritatea poporului, este de bună seamă convenabil să poţi susţine că majoritatea era totuşi de partea sa într-un sens mai profund, dialectic al cuvântului – teză imbatabilă în lumina teoriei conform căreia comunismul reprezintă adevăratele interese ale omenirii.) În acest caz şi în altele similare, menirea termenului „dialectic” este de a sugera că acela care-l foloseşte se află în posesia unei metode speciale, profunde, infailibile de observare şi înţelegere a lumii. Într-un interviu acordat în octombrie 1959 (a cărui versiune în engleză a apărut în Cambridge Review la 28 ianuarie 1972), Lukâcs a mers chiar până la a spune că „în persoana lui Lenin a existat o unitate dialectică între răbdare şi nerăbdare”.

i: ic ic

Lukács a fost o figură extrem de importantă în istoria marxismului, şi nu doar în virtutea contribuţiei sale la interpretarea gândirii lui Marx sau pentru că a arătat că filosofia acestuia putea fi folosită pentru a justifica autoproslăvirea birocraţiilor comuniste sau, în fine, pentru că a elaborat sau resuscitat anumite concepte care au influenţat puternic configuraţia actuală a marxismului. Pe lângă toate acestea, el este important ca reprezentant de marcă al acelor intelectuali care s-au identificat cu sistemul totalitar, s-au lepădat în acest scop de propriile valori intelectuale, construind şi o justificare teoretică a

acestei lepădări. în literatură, îl întâlnim zugrăvit prin chipul iezuitului Naphta din romanul lui Thomas Mann, *Muntele vrăjit* – un personaj extrem de inteligent care simte nevoia de autoritate, pe care o găseşte şi, de dragul ei, renunţă la propria personalitate. Lukács a fost, de fapt, un intelectual veritabil, un om cu o vastă cultură (spre deosebire de majoritatea ideologilor stalinişti), dar care a tânjit cu aviditate după siguranţă intelectuală, neputând îndura incertitudinile unei concepţii sceptice sau empirice. A găsit în partidul comunist acele lucruri de care multi intelectuali simt nevoia: certitudinea absolută în
dispreţul faptelor, posibilitatea unui angajament care suspendă spiritul critic şi potoleşte orice anxietate. Iar în cazul său, angajamentul acesta a fost de natură să-i ofere siguranţa că se află în posesia adevărului şi să-i anihileze orice alte criterii intelectuale.

Din clipa identificării sale cu comunismul şi marxismul, Lukács *ştia* că toate problemele filosofici şi ale ştiinţelor sociale fuseseră în principiu rezolvate şi că tot ce mai rămânea de făcut era ca adevăratul conţinut al ideilor lui Marx şi Lenin să fie desluşit şi proclamat spre a asigura astfel înţelegerea corectă a canonului primit. Nu şi-a mai pus niciodată întrebarea dacă „totalitatea” marxiană era ea însăşi adevărată sau cum putea fi dovedit adevărul ei. Drept urmare, lucrările lui, după cum am arătat în comentariul de până aici, sunt o colecţie de rostiri dogmatice, şi nu de argumente. Intrat o dată pentru totdeauna în posesia unui etalon al adevărului şi al acurateţei, nu a făcut decât să-l aplice pe rând la diferite obiecte: filosofia lui Hegel sau a lui Fichte, poezia lui Goethe sau romanele lui Kafka. A cultivat un dogmatism absolut şi aproape sublim în perfecţiunea lui. În critica stalinismului, nu a transgresat niciodată liniamentele fundamentale ale acestuia.

Lukâcs reprezintă pesemne, în secolul al XX-lea, cel mai elocvent exemplu de ceea ce s-ar putea numi trădarea raţiunii de către cei a căror menire este de a o folosi şi apăra.

VIII

KARL KORSCH

Pe la începutul anilor ’20, Kari Korsch era o figură bine cunoscută în mişcarea marxistă. După ce însă, în 1926, a fost exclus din partidul comunist, numele său a dispărut aproape total din circulaţie, deşi el a rămas activ timp de peste un sfert de secol în viaţa politică şi ca autor. Postum, în anii ’60, îl regăsim menţionat în mod oficial, iar unele dintre lucrările sale apar în noi ediţii şi în traduceri. În prezent, se bucură de o binemeritată reputaţie, ca unul care a adus contribuţii dintre cele mai interesante la interpretarea marxismului.

El şi Lukács deţin locurile de frunte printre cei care au încercat să reconstituie filosofía originară a lui Marx sau, mai degrabă, antifilosofîa acestuia, în opoziţie atât cu evoluţionismul şi scientismul marxiştilor din generaţia lui Kautsky, cât şi cu revizionişti[5]i neokantieni, şi să furnizeze, astfel, strategiei revoluţionare a luptei de clasă o bază corectă care, cu timpul, a devenit una antileninistă. Reconstrucţia de către Korsch a marxismului este importantă din mai multe motive. În primul rând, el a reliefat cu pregnanţă originea hegeliană a dialecticii marxiste. În al doilea rând, a resuscitat concepţia aproape uitată a tânărului Marx despre unitatea dintre teorie şi practică. În al treilea rând, a pus accentul pe aspectul pur negativ al marxismului în calitate de conştiinţă a proletariatului, care marchează o ruptură totală cu formele de viaţă din societatea burgheză, inclusiv cu statul, dreptul, etica, filosofía şi ştiinţa. Sub anumite aspecte, radicalismul utopic al acestei reconstrucţii aminteşte de Sorel. Fie că se identifica sau nu el

însusi cu
marxismul astfel reinterpretat, versiunea sa constituie în mod neîndoielnic una dintre cele mai fructuoase încercări de a-l reconsidera pe Marx prin prisma *Ideologiei germane* în loc de aceea a *Criticii Programului de la Gotha.*

1. Date biografice

Kari Korsch (1886—1961) s-a născut la Hamburg, ca fiú de funcţionar. A studiat dreptul şi filosofia la diferite universităţi, şi-a luat doctoratul în drept la lena în 1910, iar în 1912, şi-a continuat studiile la Londra. Aici a aderat la Societatea Fabienilor, iar după cum observă biografii săi, ideile socialiştilor britanici au lăsat asupra spiritului său o amprentă durabilă, care se va simţi şi mai târziu, în faza lui ultrarevoluţionara. Deşi se împotrivea cu fermitate oricărui reformism, a susţinut totuşi că atât revoluţionarii, cât şi reformiştii britanici erau sincer devotaţi socialismului şi că şi unii, şi ceilalţi recunoşteau importanta factorilor subiectivi spre deosebire de liderii Internaţionalei a Il-a, care mizau pe efectele benefice ale determinismului istoric.

în anii Primului Război Mondial a fost o vreme ofiţer, dar, apoi, pentru că a exprimat sentimente antirăzboinice, a fost retrogradat la trupă. S-a alăturat grupului antirăzboinic al socialiştilor germani (USPD) şi s-a numărat printre membrii de stânga ai partidului social-democrat, care, în 1920, au format partidul comunist (KPD). A luat parte activă la revoluţia din noiembrie 1918, iar în 1923, a fost ministru al Justiţiei în efemerul guvern revoluţionar al Thuringiei. în acelaşi an, a devenit profesor al Universităţii din lena, post pe care l-a deţinut până la venirea la putere a lui Hitler. Din 1924, a fost deputat comunist în Reichstag, iar timp de un an, a editat, de asemenea, revista teoretică a partidului, Die Internaţionale. În acest răstimp, a publicat articole teoretice şi recenzii, inclusiv două scurte eseuri despre dialectică, precum şi, probabil, cea mai importantă lucrare a sa teoretică,

Marxismus und Philosophie, apăruta în 1923 în Archiv fur Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (versiunea engleză, *Marxism and Philosophy,* 1970). Din pricina acestor scrieri a fost privit înăuntrul partidului ca revizionist şi idealist de extremă stângă, erori pentru care el şi Lukács au fost înfieraţi de Zinoviev la Congresul al V-lea din iulie 1924. (Mai apoi, în 1924, este menţionat de Stalin însuşi, care, la o plenară a Comitetului Central, îl caracteriza drept teoretician „stângist" care credea că statul sovietic revenise la capitalism şi că Rusia avea nevoie de o nouă revoluţie.)

Identifîcându-se cu comunismul, Korsch a avut totuşi de la bun început anumite rezerve faţă de principiile Internaţionalei a IILa, în special faţă de formele ei organizatorice, care încredinţau întreaga mişcare comunistă în mâinile unui aparat de profesionişti şi subordonau reţeaua ei mondială dictatelor Moscovei. La fel ca alţi deviaţionişti „de stânga", considera că partidul nu trebuie să se substituie potenţialului revoluţionar al adevăratului proletariat. în cele din urmă, a ajuns să vadă în Comintern un instrument al contrarevoluţiei, iar în sistemul sovietic, o dictatură a proletariatului exercitată nu de către proletariat, ci asupra lui. A fost exclus din partid în primăvara anului 1926, după care a scris şi a vorbit ca un marxist independent. în 1930, şi-a reeditat cartea *Marxismus und Philosophie,* însoţită de un amplu comentariu; înainte de aceasta, în 1929, a scris un lung şi violent atac împotriva lui Kautsky, al cărui *magnum opus,* intitulat *Die materialistische Geschichtsauffassung,* apăruse în 1927. în 1932, a publicat o ediţie, prefaţată de el, a *Capitalului* lui Marx, iar în 1931, a scris un eseu despre criza marxismului, rămas atunci nepublicat. În anii "30, se considera încă marxist, dar continua să-i critice pe Kautsky şi Lenin, despre ale căror filosofii credea că au multe lucruri în comun în pofida divergenţelor politice dintre cei doi. De asemenea, sublinia din ce în ce mai apăsat că marxismul în forma în care a fost moştenit de la secolul al XlX-lea nu exprima în mod adecvat conştiinţa proletariatului modern şi că era nevoie de

o nouă teorie care să fie deopotrivă o continuare şi o revizuire a doctrinei marxiste. Şi-a expus aceste vederi în lucrarea *Karl Marx* (1938) şi în două articole, intitulate *De ce sunt marxist* (1935) şi, respectiv, *Principiile călăuzitoare ale marxismului: o reformulare* (1937).

După venirea la putere a lui Hitler, Korsch a emigrat în Danemarca, unde a trăit timp de doi ani, după care s-a mutat în Anglia. în 1936 s-a stabilit în SUA, unde şi-a petrecut restul vieţii. Primul politolog care a atras atenţia asupra importanţei sale ca interpret al lui Marx a fost în mod neîndoielnic Iring Fetscher, spre sfârşitul anilor ’50; în următoarele două decenii, gândirea lui Korsch a beneficiat de o bogată literatură exegetică.

2. Teorie şi practică. Mişcare politică şi ideologie. Relativism istoric

Korsch a ţinut să sublinieze în repetate rânduri că esenţa marxismului rezidă în interpretarea practică a conştiinţei umane – interpretare eliminată, însă, cu totul de versiunea pozitivistă a marxismului dominantă în Internaţionala a Il-a.[5]

Toţi marxiştii subscriau, de bună seamă, la doctrina „unităţii dintre teorie şi practică”; numai că, de obicei, înţelegeau prin ea doar că practica reprezintă „fundamentul cunoaşterii şi criteriul adevărului”, interpretare confirmată în esenţă şi de scrierile lui Engels. De aici decurgea, întâi, că spectrul intereselor cognitive ale oamenilor este determinat cu precădere de considerente practice, că nevoile şi interesele materiale constituie cel mai puternic imbold al progresului ştiinţei şi că oamenii se amăgeau închipuindu-şi că în dezvoltarea cunoaşterii joacă un rol setea dezinteresată de a şti. (Această din urmă formulare putea fi luată fie ca o judecată istorică, fie ca un precept normativ.) În al doilea rând, potrivit acestei concepţii curente, eficacitatea practică reprezintă cea mai bună confirmare a ipotezelor pe care se bazează o acţiune. Aceste două teze, logic independente una de

cealaltă, erau aplicate deopotrivă ştiinţelor naturii şi ştiinţelor sociale. Am putea observa că, indiferent dacă şi cât de îndreptăţită era teza „unităţii dintre teorie şi practică” astfel interpretată, ea era perfect compatibilă cu concepţia tradiţională sau transcendentistă despre adevăr, potrivit căreia acesta constă în conformitatea judecăţii noastre cu o stare de lucruri total independentă de activitatea noastră cognitivă. Cu alte cuvinte, unitatea dintre teorie şi practică, astfel înţeleasă, nu venea în conflict cu ceea ce Marx numea concepţia „contemplativă” despre cunoaştere. Actul cognitiv, independent de stimulii care-l provoacă sau de modul în care se determină acurateţea conţinutului său, continua să rămână o asimilare „pasivă” a unui univers dat de-a gata.

în viziunea lui Korsch, însă, esenţialul în marxism nu consta în suplimentarea interpretării tradiţionale a cunoaşterii cu observaţii privitoare la motivaţia actelor cognitive şi la modul de verificare a judecăţilor, ci într-o schimbare radicală a acestei interpretări. Marxismul era preocupat în mod deosebit – deşi, pare-se, nu exclusiv – de cunoaşterea universului social. Cunoaşterea teoretică nu era o simplă „reflectare” a mişcării sociale, ci o parte componentă, aspect sau expresie a acesteia; ea trebuia interpretată drept o componentă esenţială a mişcării înseşi, fiind, în consecinţă, „valabilă” sau „adevărată” în măsura în care exprima adecvat această mişcare şi era conştientă de acest lucru. Această viziune se aplica mai presus de toate marxismului însuşi, care era o „expresie” a luptei de clasă a proletariatului, şi nu o „ştiinţă” în accepţiunea pozitivistă a cuvântului. Această interpretare se degaja din surse hegeliene, căci, după cum se ştie, Hegel e cel ce spunea că filosofía trebuie să fie expresia intelectuală a epocii sale.

Esenţa marxismului constă în a fi tras până la capăt concluziile care decurg din acest mod de a vedea lucrurile. Mai presus de toate, Korsch a argumentat amplu, în *Marxismus und Philosophie,* că, în cazul marxismului, nu este vorba de o nouă doctrină filosofică, ci de abolirea *(Aufhebung)*

filosofici. A aboli filosofía nu înseamnă însă, pur şi simplu, a o dispreţui, abandona sau a o da la o parte ca pe o iluzie, aşa cum susţinuse Mehring. Tocmai pentru că filosofía este o „expresie” a procesului istoric, ea nu poate fi abolită prin ignorare sau printr-un examen critic cu ajutorul unor instrumente, de asemenea, filosofice, ci doar printr- o critică revoluţionară şi practică a societăţii a cărei filosofic sălăşluieşte într-o conştiinţă „mistificată”. Societatea burgheză este un tot indisolubil *(eine Totalität)* şi poate fi atacată numai ca atare. Formele de conştiinţă ale societăţii burgheze...

> ... pot fi abolite în gândire şi conştiinţă doar printr-o simultană abolire practic-obiectivă a înseşi relaţiilor de producţie care, până acum, erau înţelese prin prisma acestor forme. *(Marxism and Philosophy)*

Faptul că societatea este o totalitate înseamnă, în particular, că relaţiile de producţie capitaliste sunt ceea ce sunt doar privite împreună cu suprastructura lor ideologică. Marxismul, în măsura în care este un atac teoretic şi practic împotriva acelei societăţi, este, totodată, şi o critică filosofică a ei.

> Finalmente, el aspiră la abolirea concretă a filosofiei ca parte a abolirii realităţii sociale burgheze în întregul ei, întreg a cărui parte componentă ideală este filosofía. *(Ibidem)*

Acesta este înţelesul corect al conceptului marxian important de „critică a economiei politice”, care figurează în subtitlul ediţiei originale a *Capitalului',* nu doar o critică a unor doctrine economice, ci, deopotrivă, un atac practic împotriva societăţii printr-una dintre principalele ei componente: ideologiile economice ce servesc la perpetuarea exploatării capitaliste.

Dacă privim realităţile sociale ca formând un întreg, percepem corespondenţa, suprapunerea *(Zusammenfallen)* dintre realitate şi formele teoretice care o exprimă. Cele două nu pot exista separat, deşi conştiinţa burgheză mistificată îsi închipuie în mod greşit că reprezintă o analiză din exterior a scenei sociale, şi nu o parte a acesteia. Demascând această iluzie, marxismul se vede pe sine

ca pe un fenomen practic, ca fiind deopotrivă expresie şi parte componentă a mişcării sociale care revoluţionează sistemul existent.

Deşi priveşte ideologiile ca pe un element necesar al totalităţii sociale, Korsch subliniază totodată că ele nu stau nicidecum „pe acelaşi plan” cu fenomenele economice. Dimpotrivă, spune el, există grade de realitate: întâi de toate, economia, care constituie „singura realitate adevărată”, în al doilea rând, statul şi dreptul, care sunt realităţi travestite ideologic, iar în al treilea rând, „pura ideologie (purul nonsens), care este ireală şi lipsită de obiect” *(ibidern).*

În sfera fenomenelor sociale, potrivit interpretării hegeliene preluate de marxism, actul de investigaţie coincide cu obiectul său. Din acest punct de vedere, Korsch aseamănă teoria marxistă a societăţii cu concepţia lui Clausewitz (şi el, hegelian), conform căreia teoria războiului nu este ceva exterior războiului, ci parte componentă a acestuia. Dacă nu luăm în considerare această identitate, nu putem sesiza sensul hegeliano-marxist al dialecticii. Dialectica nu este o simplă „metodă” aplicabilă la orice obiect dorim. S-ar părea că, în viziunea lui Korsch, este de-a dreptul imposibilă expunerea dialecticii materialiste sub forma unei colecţii de enunţuri sau precepte de investigaţie. în calitatea sa de expresie a mişcării revoluţionare a clasei muncitoare, ea nu este pur şi simplu o teorie sau un „sistem”, ci este parte componentă a acestei mişcări.

> Dialectica materialistă a proletariatului nu poate fi învăţată *in abstracta* sau din aşa-zise exemple ca o ştiinţă separată având un „obiect” propriu. Ea poate fi doar aplicată *concret* în practica revoluţionară proletară şi în teoria care este o parte reală, imanentă a acestei practici revoluţionare. („Uber matcrialistische Dialcktik”, în *Marxismus und Philosophiei)*

De notat că o astfel de abordare implică un relativism epistemologic radical. Dacă filosofia şi teoriile despre societate nu sunt „altceva decât” expresia intelectuală a unor mişcări şi interese sociale practice, urmează logic că ele nu pot fi evaluate decât prin prisma măsurii în care constituie

o reflectare adecvată a acestor mişcări şi prin prisma întrebării dacă sunt „progresiste” sau nu. Cu alte cuvinte, nicio teorie nu este adevărată în sine în sensul că oferă o descriere corectă a lumii, o „reflectare” adecvată a acesteia; întrebarea privind „adevărul” în accepţiunea curentă a cuvântului este lipsită de sens, teoriile fiind „bune” sau „valide” în măsura în care sunt „progresiste” şi conştiente de propriile origini. De unde rezultă că marxismul este „adevărat” doar în sensul că, în stadiul actual al istoriei, el articulează conştiinţa mişcării „progresiste” şi este conştient de acest fapt, cu adaosul că o teorie care este adevărată la un anumit moment poate fi falsă în altul ca urmare a schimbării funcţiei sale. De exemplu, doctrinele „burgheziei progresiste” erau adevărate cât timp burghezia a fost o clasă progresistă, dar apoi au devenit reacţionare şi, ca atare, false, lucru care s-ar putea petrece într-o bună zi şi cu marxismul. Korsch, de fapt, acceptă toate aceste concluzii, deşi nu le enunţă cu suficientă claritate. El spune că ţine de esenţa materialismului dialectic considerarea *tuturor* adevărurilor teoretice ca fiind strict *diesseitig* (din-această-lume, mundane, imanente), termen care trebuie înţeles ca opus al termenului „transcendent”.

> Toate adevărurile cu care noi, ca fiinţe umane aparţinând acestei lumi, avem sau am avut vreodată de-a face sunt şi ele umane, mundane şi trecătoare *[vergänglich}.* (Articolul din 1922, *Der Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung^* în *Marxismus und Philosophie.}*

Nu există adevăruri ca atare, imuabile; ceea ce numim adevăruri sunt instrumente de acţiune practică ale unor clase sociale. Teoria lui Korsch este, după cum se vede, un fel de pragmatism colectiv care schimbă total natura marxismului ca „ştiinţă”. în mai multe prilejuri, el intră în dispută cu Hilferding şi cu Kautsky, care susţineau că marxismul era doar o teorie a legilor şi dezvoltării sociale, neimplicând niciun fel de angajamente sociale sau judecăţi de valoare, ci putând fi acceptat şi de cei ce nu împărtăşeau obiectivele mişcării socialiste. În viziunea lui Korsch, separarea teoriei de practică, a adevărului doctrinal de mişcarea

revoluţionară însemna o distorsionare totală a marxismului. Marxismul nefiind decât conştiinţa de clasă a proletariatului revoluţionar, el putea fi recunoscut doar în actul angajării practice în această mişcare; în principiu, nu poate exista un marxism „pur teoretic”.

Mai mult chiar, doctrina relativismului, istoricismul şi respingerea ideii de adevăr în sensul obişnuit al cuvântului sunt aplicate nu doar ştiinţelor sociale, ci şi ştiinţelor naturii. între cunoaşterea naturii şi cunoaşterea societăţii, nu există, sub acest aspect, o deosebire fundamentală. Realitatea istorică şi realitatea naturală formează „unul şi acelaşi univers”: ambele fac parte din procesul vieţii umane, fiind legate între ele în plan economic şi, în particular, în cadrul producţiei materiale. Toate circumstanţele naturale – biologice, fizice, geografice – ne afectează viaţa nu în mod direct, ci prin intermediul forţelor de producţie, înfaţişându- ni-se, în consecinţă, ca nişte fenomene sociale şi istorice. întregul univers aşa cum îl cunoaştem este un univers social: întrucât ne priveşte pe noi, nu există natură independentă de istorie şi total exterioară omului.

În acest sens, nu doar ştiinţele sociale, ci şi cele ale naturii sunt „expresii” istorice şi practice ale unei „totalităţi” sociale particulare şi ale unor interese de clasă. Mişcarea revoluţionară, abolind societatea aşa cum o cunoaştem, aboleşte nu doar filosofía acesteia, ci şi toate celelalte ştiinţe. Korsch susţine că, atunci când va fi răsturnată ordinea existentă, până şi matematica va trebui să se transforme; deşi adaugă că, pentru un marxist, ar fi absurd să pretindă că, în zilele noastre, ar putea fi creată o matematică nouă. în general, susţine el, funcţia marxismului este în principal negativă: el este parte integrantă a mişcării de nimicire a societăţii burgheze, nu o colecţie de noi ştiinţe care să le înlocuiască pe cele existente.

Extinzând „perspectiva de clasă” şi la ştiinţele naturii, Korsch nu împărtăşeşte viziunea lui Lukács despre dialectica naturii. Cunoaşterea naturii fiind, întocmai precum cunoaşterea societăţii, parte componentă a unei atitudini sociale practice, nu sunt

temeiuri de a considera că natura, aşa cum o cunoaştem, nu este „dialectică” de vreme ce şi ea este o creaţie umană. În această chestiune, viziunea lui Korsch pare a fi aceeaşi cu a lui Gramsci.

Mişcarea revoluţionară proletară sfârşeşte prin a aboli toate formele economice, sociale şi ideologice ale societăţii burgheze. Ea nu creează o nouă filosofie sau sociologie, ci le aboleşte pe acestea două împreună cu toate celelalte ştiinţe, cu statul, dreptul, banii, familia, etica şi religia. Korsch îl critică, bunăoară, pe Paşukanis pentru că vorbeşte despre o „etică socialistă”: comunismul nu are o etică a sa, ci pune capăt eticii ca formă de conştiinţă. El nu explică însă în amănunt cum ar urma să se producă „abolirea” eticii sau a ştiinţei, ci se mărgineşte la vagi generalităţi pentru care găseşte un oarecare suport în observaţii la fel de generale ca ale lui Marx. Marx scrisese într-un loc că în viitor va exista „o unică ştiinţă” care va cuprinde toate aspectele realităţii, iar oamenii vor fi atât de integraţi, încât vor exprima totalitatea existenţei lor sociale deopotrivă în toate formele de activitate şi de gândire; precum în utopiile lui Cieszkowski şi Hess, urma să se realizeze o coincidenţă misterioasă între gândire şi acţiune. Ne putem închipui că într-o astfel de societate, într- adevăr, n-ar mai rămâne loc pentru etică în sensul de colecţie de norme generale de reglementare a vieţii comunitare, deoarece fiecare individ ar trăi în chip nemijlocit experienţa de „fiinţă socială”; adică s-ar identifica în mod spontan cu „întregul”, neavând nevoie pentru aceasta de niciun fel de norme sau reguli „abstracte”. Aceasta ar părea să fie ceea ce Korsch şi Lukács deopotrivă înţelegeau prin „abolirea” tuturor instituţiilor burgheze: eliminarea tuturor formelor de viaţă „reificare”, adică a tuturor instrumentelor sau organismelor care mediază într-un fel sau altul între indivizi. Societatea viitorului ar urma să constea din indivizi înzestraţi cu o conştientizare permanentă, indestructibilă a identităţii lor cu comunitatea; indivizi totodată perfect integraţi, care au depăşit diviziunea muncii, nemairecunoscând nicio deosebire între gândire, simţire şi conduită. După cum am

arătat mai înainte, această eră mesianică de perfectă integrare a tuturor puterilor umane constituie esenţa utopiei marxiste, iar lui Korsch trebuie să i se recunoască străduania de a redeştepta conştiinţa ei.

3. Trei etape ale marxismului

Se pune însă întrebarea: cum se face că acest element esenţial al interpretării marxiene a lumii a fost timp de decenii pierdut din vedere şi înlocuit cu un scientism evoluţionist, determinist şi pozitivist? Pentru explicarea acestei anomalii, Korsch apelează la materialismul istoric, adică încearcă să explice istoria marxismului însuşi cu ajutorul unor principii marxiste.

Potrivit vederilor sale, marxismul ar fi trecut prin trei etape net deosebite, corespunzătoare celor trei etape ale dezvoltării mişcării muncitoreşti. El defineşte această cronologie în temeni similari în câteva dintre eseurile sale, iar în modul cel mai complet, în introducerea la ediţia a doua a cărţii *Marxismus und Philosophie.* Etapa întâi corespunde primilor câţiva ani de formare a gândirii lui Marx, între 1843 şi 1848, când teoria revoluţionară se înfiripa în calitate de conştiinţă a proletariatului bazată nemijlocit pe lupta de clasă reală: unitatea dintre teorie şi practică nu era atunci un simplu slogan, ci o realitate. După iunie 1848, însă, situaţia sa schimbat, capitalismul intrând într-o nouă fază de dezvoltare şi expansiune. În restul secolului al XlX-lea, marxismul s-a putut dezvolta numai ca teorie şi, în ciuda realizărilor teoretice ale lui Marx şi Engels, socialismul ştiinţific nu a mai existat şi nu ar mai fi putut să existe în sensul de conştiinţă de clasă efectiv asimilată şi creată de către proletariat. Teoria a devenit independentă de mişcarea revoluţionară, ceea ce i-a alterat conţinutul. îndeosebi după moartea lui Marx, ideile sale au căpătat din ce în ce mai mult caracterul unui „sistem” bazat, pasămite, pe valori pur ştiinţifice. Această formă de marxism, despărţită de revoluţie, a devenit ideologia dogmatică a ortodoxiei dominante în Internaţionala a Il-a. Marx însuşi, mai ales în *Critica Programului de*

la Gotha, poartă în parte vina pentru golirea marxismului de conţinut revoluţionar, însă principala cauză rezidă în condiţiile politice obiective, care, pur şi simplu, nu au mai permis teoriei să funcţioneze „doar ca expresie” a unei mişcări reale. Într-o măsură din ce în ce mai mare, marxiştii au tratat socialismul ştiinţific ca fiind o însumare a câtorva ştiinţe – economie politică, sociologie, istorie, filosofic – fără nicio relaţie directă cu lupta de clasă; adică aceste ştiinţe teoretizau despre lupta de clasă fără a face ele însele parte din ea.

Abia la cumpăna dintre secolele al XlX-lea şi al XX-lea survine cea de a treia etapă, odată cu încercările de resuscitare a „aspectului subiectiv” al marxismului ca teorie proletară a luptei de clasă. Schimbarea a fost rezultatul a trei evoluţii principale: reformismul trade-unionist, sindicalismul revoluţionar şi bolşevismul. Cele trei au avut ca numitor comun deplasarea atenţiei teoreticienilor de la legile economice ale capitalismului la „activitatea subiectivă a clasei muncitoare” şi, ca atare, repunerea marxismului în funcţia sa proprie de suprastructură intelectuală a mişcării de clasă reale. Comunismul leninist, însă, nu a depăşit în mod radical dogmatismul Internaţionalei a Il-a. Teoria a fost considerată în continuare un „reflex” al lumii exterioare, nu o expresie a activităţii proletariatului: Lenin şi Kautsky împărtăşeau deopotrivă ideea că teoria a luat naştere independent de mişcarea muncitorească, fiind apoi introdusă în ea din afară. În plus, Lenin trata teoria ca nefiind altceva decât un instrument practic în sens tehnic, format din enunţuri „adevărate” sau „false” în funcţie de cum serveau interesul partidului. Korsch a repetat această obiecţie în mai multe rânduri, deşi, la prima vedere, nu este clar prin ce se deosebea atitudinea utilitară faţă de teorie a lui Lenin de propria sa opinie, cum că marxismul se definea nu doar prin conţinutul său, ci şi prin funcţia sa în lupta de clasă. După cât se pare, Korsch era adeptul ideii că teoria revoluţionară trebuie neapărat să fie „expresia” unei mişcări, şi nu un instrument făurit în afara mişcării de către lideri sau teoreticieni. Deşi el nu folosea

aceşti
> J >
termeni, se poate spune că, în concepţia sa, sensul istoric al unei teorii este determinat de originea ei şi de funcţia ei reală.

Totuşi, observa Korsch în 1931, niciuna dintre principalele forme de activitate teoretică în care a fost resuscitat „aspectul subiectiv” al marxismului nu s-a potrivit cu nevoile luptei de clasă a proletariatului în etapa curentă. Exista o vădită divergenţă între comunismul rusesc şi poziţa teoreticienilor occidentali ai revoluţiei, precum Lukăcs, Pannekoek şi Korsch însuşi. Leninismul s-a dovedit o formă teoretică adecvată luptei antiimperialiste din ţările de la periferia lumii capitaliste, pe când clasa muncitoare din ţările capitaliste dezvoltate avea nevoie de o nouă bază teoretică, pe care marxismul, în forma lui moştenită, nu o putea oferi. În consecinţă, Korsch şi-a abandonat speranţa iniţială că, pentru restabilirea conştiinţei revoluţionare a proletariatului modern, era suficientă revenirea la marxismul autentic. El nu a formulat însă o teorie proprie ca substitut, supliment sau revizuire a acestuia; din scrierile lui, nu se poate deduce cum ar fi trebuit să arate o asemenea teorie sau prin ce sar fi deosebit ea de marxismul tradiţional.

î

4. Critica lui Kautsky

Este întru totul de înţeles că, din perspectiva lui Korsch de interpretare a marxismului, toată opera teoretică a lui Kautsky trebuie să fi părut o exemplificare perfectă şi clasică a aberaţiei în care alunecase marxismul în urma pierderii contactului cu mişcarea revoluţionară. Atacul său vehement împotriva operei teoretice a lui Kautsky este, în esenţă, o simplă reafirmare a propriei sale poziţii. Ceea ce-i obiecta lui Kautsky nu era atât reformismul (un reformism bazat pe lupta reală a sindicatelor era, în concepţia lui Korsch, o formă de marxism superioară evoluţionismului „ortodox”), cât atitudinea sa de naturalist şi darwinist care privea

materialismul istoric drept o aplicare a principiilor generale ale evoluţiei organice la istoria umană. Principalele puncte ale acestui atac erau următoarele.

În primul rând, observă el, Kautsky tratează marxismul ca pe o teorie pur ştiinţifică, al cărei adevăr nu are nimic de-a face cu funcţia lui de clasă, ci poate fi stabilit după criterii de acurateţe ştiinţifică universal recunoscute. Aceasta însă echivalează cu a goli marxismul de conţinutul său revoluţionar şi a reveni la „mistificatul" obiectivism burghez.

în al doilea rând, Kautsky înlocuieşte dialectica printr-o epistemologie generală împrumutată de la Mach şi bazată pe principiul că ideile trebuie să corespundă faptelor şi să se potrivească între ele. Cât despre dialectica naturii, care, pentru Marx şi Engels, prezenta importanţă doar întrucât figura în dialectica istoriei, Kautsky o prezenta ca pe o colecţie de legi universale ale dezvoltării, istoria umană nefiind decât un exemplu particular al acestora. Acest punct de vedere este cel al materialismului ştiinţific din secolul al XiX-lea sau al darwinismului expus în formă populară, rezumat în ideea că omul este un animal şi supus, ca atare, legilor de evoluţie a speciilor; toată istoria este explicată prin adaptarea la mediu, iar întregul comportament uman, prin instincte biologice. Căutând să deducă din biologie legi eterne ale istoriei, Kautsky încerca, de fapt, să perpetueze trăsăturile specifice ale societăţii burgheze, dovedindu-se incapabil să perceapă societatea ca pe o totalitate istorică de componente interrelaţionate, societate care numai ca totalitate poate şi trebuie să fie abolită. Nu este surprinzător că, tratând societatea ca pe un proces obiectiv supus unor legi naturale şi construindu-şi teoria în izolare fată de baza ei „subiectivă", Kautsky se vede obligat, aidoma neokantienilor, să reafirme distincţia, pe care Marx o anulase, dintre Este şi Trebuie, recurgând astfel la normativismul idealist ca la o complinire a materialismului naturalist.

În al treilea rând, teoria kautskîană a statului este hotărât contrară marxismului. El priveşte statul drept forma permanentă şi supremă a existenţei sociale, iar democraţia, drept suprema realizare a istoriei. în concepţia sa, statul e cel care oferă explicaţia relaţiilor de producţie existente, şi nu invers. Kautsky, în opoziţie cu Engels, invocă ipoteza violenţei şi a cuceririi. Statele, spune el, s-au format, de regulă, în urma invadării de către războinicii nomazi a unor aşezări umane paşnice; în prezent, însă, se impun treptat, pretutindeni, forme de stat democratice. În felul acesta, Kautsky abandonează întreaga teorie a statului ca instrument de asuprire şi exploatare în favoarea unei teorii burgheze a progresului democratic. în locul abolirii pe cale revoluţionară a statului, el se gândeşte doar la extinderea democratizării, facându- se astfel apologet al statalităţii burgheze. Abolirea statului, a banilor şi a diviziunii muncii – idei ce tin toate de esenţa marxismului – este tratată de el ca o utopie anacronică. El crede că lupta de clasă a proletariatului poate fi de acum încolo purtată în cadrul statului burghez şi al instituţiilor sale democratice, respingând ideea violenţei revoluţionare.

Una peste alta, Kautsky ar exemplifica o formă de marxism degenerată, pervertită în aşa fel încât să ducă la abandonarea luptei de clasă.

Analiza lui Korsch constituie şi ea un exemplu tipic de critică de factură comunistă: din ea se poate vedea de ce Korsch îl dezaprobă pe Kautsky, dar nu se degajă şi considerentele raţionale pentru care ar trebui să fim de acord cu cel dintâi şi nu cu cel deal doilea într-o chestiune particulară sau alta. Atunci când, de pildă, Kautsky argumentează cu material istoric că, de regulă, statele au luat naştere prin cucerire, ba chiar printr-o formă particulară de cucerire, Korsch nu atacă această teză şi nu face apel la noi fapte istorice, deoarece faptele nu îl interesează: el doar remarcă indignat că autorul criticat se află în dezacord cu Engels (lucru de care Kautsky era perfect conştient, ba chiar îl sublinia). Tot aşa, acolo unde Kautsky oferea raţiuni practice

în lumina cărora profeţiile privind abolirea statului, a dreptului, a banilor şi a diviziunii muncii se dovedeau fanteziste, Korsch nu încearcă să respingă aceste argumente, ci se mulţumeşte să repete că dezvoltările lui Kautsky golesc marxismul de conţinutul său revoluţionar. De la un cap la celălalt, atacul e lipsit de forţă argumentativă şi de substanţă teoretică, rczuinându-se la simpla reafirmare a interpretării date de Korsch însuşi marxismului.

Indiferenţa lui Korsch faţă de argumentele empirice se armonizează, într-adevăr, admirabil cu întreaga lui doctrină. Dat fiind că o teorie, după cum el repetă întruna, nu poate fi decât expresia teoretică a unei mişcări sociale, fie că este sau nu conştientă de această funcţie a sa, nu are niciun rost judecarea ei după nişte criterii universale de acurateţe ştiinţifică: ori eşti de partea burgheziei, ori de cea a proletariatului, iar tot restul decurge din această aliniere. Dispar astfel orice criterii cognitive raţionale, iar actul de identificare politică ia locul reflecţiei teoretice. Profesând marxismul sub această formă, Korsch exprima poate mai clar ca oricine altcineva antiintelectualismul latent al marxismului şi al comunismului.
[3]

5. Critica leninismului

în prima jumătate a anilor ’20, Korsch era un leninist declarat, după cum se poate vedea din articolul său, *Lenin und die Kommintern* (1924), din recenziile sale la cartea lui Lukăcs despre Lenin şi din articolele sale despre Stalin. în particular, el se situa de partea lui Lenin şi împotriva Rosei Luxemburg în problema relaţiei dintre partid şi mişcarea muncitorească „spontană”. Susţinerea sa era exprimată însă în termeni generali, lăsând să se vadă că, iniţial, el dezaprobase substituirea sovietelor prin controlul de partid şi că fusese încrezător în dictatura directă a clasei muncitoare ca întreg. Este de asemenea clar, deşi el nu o spunea pe atunci în chip expres, că întreaga sa reconstrucţie a marxismului ca expresie a conştiinţei proletare era incompatibilă cu „teoria reflectării” a lui Lenin.

Curând după ruptura sa cu partidul comunist, Korsch şi-a declarat limpede dezacordul cu leninismul. El a repetat în mai multe rânduri că, din punct de vedere teoretic, între leninişti şi reprezentanţii ortodocşi ai Internaţionalei a ILa nu exista nicio diferenţă sau, oricum, nu una importantă. Şi unii, şi ceilalţi

vedeau în marxism o „stiintă" şi o reflectare adevărată a realităţii, când, de fapt, marxismul era conştiinţa de clasă a mişcării revoluţionare, şi nu doar o explicaţie obiectivă a unor fapte empirice. Separaţia dintre subiect şi obiect, dintre teorie şi practică, era exact aceeaşi la Lenin şi la Kautsky. Lenin abandonase, de asemenea, ideea abolirii filosofiei şi încercase să creeze o nouă doctrină care prezerva absolutismul cognitiv al lui Hegel punând doar „materia" în locul „spiritului". Substituirea avea doar un caracter terminologic; adevăratul marxism nu recunoştea niciun fel de epistemologie absolută sau transcendentală. Lenin nu izbutise să înţeleagă dialectica; el situa mişcarea dialectică în lumea exterioară – naturală şi socială –, ignorând faptul că cunoaşterea nu este un simplu reflex al procesului obiectiv, ci un element activ al acestuia. Aşa se face că, în gândirea sa, se menţinea între teorie şi practică, precum şi între metoda cunoaşterii şi conţinutul ei, acelaşi divorţ ca în orice pozitivism. Drept urmare, leninistii au creat un sistem în care doctrina inventată de ei independent de lupta de clasă era folosită ca instrument al dictaturii ideologice asupra ştiinţei şi artei.

Exista o strânsă legătură între pozitivismul filosofic al lui Lenin şi despotismul sovietic; pentru că, odată acceptată ideea că teoria nu era o expresie a mişcării muncitoreşti reale, ci o doctrină „ştiinţifică" posesoare a „adevărului obiectiv", această doctrină devenea o ideologie despotică ce îndrituia aparatul de partid să exercite o dictatură asupra proletariatului.

Korsch ajungea, finalmente, la concluzia că statul sovietic era un sistem totalitar contrarevoluţionar, o formă de capitalism monopolist de stat care nu mai

păstra decât o legătură verbală cu marxismul, fiind, de fapt, mai apropiat de totalitarismul fascist decât de o dictatură a proletariatului aşa cum era ea înţeleasă de Marx.

6. O nouă definiţie a marxismului

într-un scurt eseu sau declaraţie din 1935, intitulată *De ce sunt marxist*, Korsch a reformulat principalele trăsături ale doctrinei marxiste în patru puncte, după cum urmează.

În primul rând, toate tezele marxismului sunt particulare, şi nu generale (aşa cum le prezenta doctrina oficială sovietică). Marxismul nu cuprinde, bunăoară, o teorie generală despre relaţia dintre „bază" şi „suprastructura". Formulările lui Engels privitoare la „influenţa reciprocă" dintre cele două sunt lipsite de valoare dat fiind că nu pot furniza un criteriu cantitativ de măsurare a respectivelor influenţe. Valabile rămân doar descrierile particulare ale unor fenomene particulare într-o etapă dată a istoriei.

în al doilea rând, marxismul este critic, şi nu pozitiv. El nu este o ştiinţă sau o filosofic, ci o critică teoretică şi practică a societăţii existente, fiind, ca atare, el însuşi un gen de praxis. Totuşi, proletariatul trebuie să fie capabil să distingă între susţineri ştiinţifice adevărate şi, respectiv, false, ceea ce înseamnă că marxismul constă din „cunoştinţe exacte, empiric verificabile", de o precizie egală cu a celor din ştiinţele naturii.

În al treilea rând, marxismul are ca obiect societatea capitalistă în perioada de declin a acesteia, cuprinzând tot ceea ce aruncă lumină asupra caracterului istoric al relaţiilor de producţie existente. Iar în al patrulea rând, scopul său nu este de a contempla lumea, ci de a o schimba, iar teoria este „subordonată" obiectivelor revoluţionare.

Primul dintre aceste puncte, după cum este lesne de văzut, înseamnă o limitare drastică a sferei de cuprindere a marxismului: ar fî foarte greu de dovedit că Marx nu a formulat niciodată enunţuri generale despre interdependenţa diferitelor aspecte

ale vieţii sociale, ci s-ar fî mărginit la observarea unor fenomene istorice particulare. Cât priveşte punctul al doilea, nu este clar cum ar putea fi împăcată regula generală a empirismului cu ideea unei teorii care n-ar fi (după cum Korsch pare să fi susţinut întruna) decât expresia unei mişcări sociale reale. Dacă marxismul este supus unor criterii de verificare empirică la fel ca orice altă ştiinţă, valabilitatea lui va depinde, fireşte, de satisfacerea acestor criterii, şi nu de cât de fidel exprimă un anumit interes de clasă. Or, în acest caz, faptul că marxismul serveşte ca instrument politic este irelevant din punct de vedere logic pentru valoarea sau conţinutul său; de unde urmează că doctrina marxistă poate fi profesată de oricine crede că ea întruneşte cerinţele de acurateţe ştiinţifică, indiferent dacă el însuşi acceptă sau nu valorile socialismului şi ale mişcării muncitoreşti. Korsch, însă, după cum s-a putut observa, repudiază explicit acest punct de vedere, caracteristic pentru teoreticienii Internaţionalei a Il-a, ceea ce înseamnă că versiunea revizuită a marxismului expusă de el suferă de o iremediabilă contradicţie internă.

LUCIEN GOLDMANN

1. Viata şi scrierile

După cum am menţionat deja, Goldmann a fost exponentul cel mai activ al ideilor lui Lukács în Franţa şi cel care s-a străduit să reducă doctrina acestuia la reguli metodologice şi chiar la un sistem codificat. El a arătat, de asemenea, în studiile sale despre jansenism, cum pot fi aplicate aceste reguli în cercetarea istorică. A fost preocupat, în principal, de metodologia ştiinţelor umaniste, iar lucrările sale de istorie a filosofici şi a literaturii au fost concepute din capul locului nu ca nişte descrieri, ci ca o demonstraţie de metodă.

Lucien Goldmann (1913-1970), evreu român, s-a născut în Bucureşti, unde, iniţial, a studiat dreptul. Pe urmă, a făcut studii de filosofic, filologie

germanică şi economie la Viena şi Lwów în 1933, iar apoi, din 1934, la Paris. În timpul ocupaţiei naziste, s-a mutat în Elveţia, unde a lucrat o vreme ca asistent al psihologului Jean Piaget, asociere care a influenţat considerabil opera şi deprinderile sale de gândire de mai târziu. În mai multe prilejuri a încercat să arate că, în privinţa bazei teoretice şi a rezultatelor obţinute, „epistemologia genetică" a lui Piaget se armoniza în linii mari cu propria sa teorie a „structuralismului genetic" şi că aceasta din urmă, interpretată corect, nu era altceva decât metoda dialectică dezvoltată de Hegel, Marx şi tânărul Lukács, deşi rezultatele lui Piaget au fost obţinute pe cale experimentală şi nu s-au datorat vreunei inspiraţii filosofice. La Zürich, Goldmann a elaborat o teză de doctorat despre Kant; după război, s-a întors la Paris, unde a trăit tot restul vieţii, lucrând la Centre National de Recherche Scientifique, iar ulterior, la Ecole Pratique des Hautes Etudes. În 1952, a publicat o scurta carte de metodologie umanistă, intitulată *Sciences humaines et philosophie,* iar în 1955, principala sa lucrare, *Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine* (traducerea engleză, sub titlul *The Hidden God,* 1964). Scopul acestei cărţi a fost să arate în ce mod observarea unor importante „structuri ale conştiinţei", raportată la situaţiile specifice ale unor clase sociale, putea fî de folos în înţelegerea fenomenelor culturale şi putea scoate la lumină aspecte care, altminteri, ar rămâne neexplorate.

în anii următori apariţiei acestei cărţi, Goldmann nu a mai publicat alte lucrări ample, dar a produs numeroase eseuri şi comunicări strânse în volumele *Recherches dialectiques* (1959), *Pour une sociologie du roman* (1964) şi *Marxisme et sciences humaines* (1970). A scris, de asemenea, *Raeine* (1956) şi *Situation de la critique racinienne* (publicată postum, în 1971). Timp de mulţi ani, a fost un propagator zelos al dialecticii. Buclele sale albe fluturânde şi silueta sa de urs deveniseră familiare participanţilor la nenumăratele congrese şi simpozioane umaniste la care, cu vocea sa de bas şi cu o intonaţie pătimaşă şi

întru câtva agresivă, a tot explicat pe larg principiile structuralismului genetic, exemplificate îndeosebi pe cazurile Pascal şi Raeine.

Spre deosebire de Lukăcs, al cărui discipol s-a considerat, Goldmann nu a fost politiceşte activ; n-a fost niciodată un stalinist şi n-a aparţinut niciodată vreunui partid, dacă exceptăm efemera sa alăturare, în fragedă tinereţe, unui grup troţkist. A fost, în schimb, un socialist convins, iar în ultimii săi ani de viaţă a manifestat un viu interes fata de consiliile muncitoreşti ca o nouă formă de dezvoltare socialistă în societatea occidentală.

2. Structuralism genetic, Weltanschauung *şi conştiinţă de clasă*

Aşa cum menţionam mai sus, Goldmann a considerat numele lui Hegel, Marx, Lukács şi Piaget drept patru mari jaloane în istoria metodei dialectice şi în interpretarea fenomenelor sociale. Graţie metodelor elaborate de ei, ştiinţele umaniste au izbutit să depăşească tradiţionala opoziţie, subliniată de neokantieni, dintre explicaţie şi înţelegere, să se elibereze de dihotomia dintre fapte şi valori, iar finalmente, să combine punctul de vedere istoric şi genetic cu cel structural. Iată acum care sunt principalele idei ale structuralismului genetic.

Prima sarcină a oricărei stiinte umaniste este de a-şi identifica corect obiectul. Nu este evident şi nici nu ţine de simplul simţ comun cum anume trebuie definit şi delimitat obiectul studiilor umaniste: daca, de pilda, obiectul acesta trebuie să fie o persoană individuală, o operă artistică sau filosofică, o întreagă perioadă culturală, filosofia în sens tehnic sau pictura considerată ca o activitate distinctă. Conform gândirii dialectice, niciun fel de fapte empirice nu sunt purtătoare de semnificaţie prin ele însele; ele dobândesc o semnificaţie abia în urma combinării lor într-o totalitate sau structură de un fel sau altul. Pentru cercetătorul civilizaţiei, aceste structuri constau din tipare de comportament uman în care se împletesc activitatea intelectuală şi produsele ei, valori morale şi estetice şi acţiuni

menite să le implementeze. Observatorul nu este îngrădit de limitările care restrâng înţelegerea de către oameni a propriului lor comportament; dimpotrivă, rostul său consta în a-i înţelege mai bine şi mai consecvent decât sunt în stare să o facă ei înşişi, iar aceasta se aplică şi la interpretarea lucrărilor artistice şi filosofice. Sarcina sa este să descopere „structuri semnificante” care, doar ele, conferă înţeles faptelor, ideilor şi valorilor particulare.

> Faptele privitoare la om se încheagă întotdeauna în structuri semnificante globale, care sunt, concomitent, practice, teoretice şi emoţionale, iar aceste structuri pot fi studiate în mod ştiinţific, adică deopotrivă explicate şi înţelese, doar înăuntrul unei perspective practice bazate pe acceptarea unei anumite garnituri de valori. *{The Hidden God)*

Dialectica are la bază principiul potrivit căruia activităţile culturale nu sunt opera indivizilor, ci a grupurilor sociale, îndeosebi a comunităţilor istoriceşte privilegiate care sunt clasele sociale. Realizările culturale trebuie privite ca răspunsuri ale acestor grupuri la anumite situaţii „globale” pe care sunt menite să le afecteze într-un mod favorabil interesului de grup. Astfel, interpretarea genetică a unei opere artistice sau filosofice nu trebuie să pornească de la calităţile personale ale creatorului, pentru că, astfel, ar fi pierdută din vedere comunitatea, care este adevăratul genitor al civilizaţiei. Nu este indicată nici studierea „influenţei” pe care o are tradiţia asupra gânditorului, scriitorului sau artistului individual, deoarece el este cel ce, aşa-zicând, selectează influenţa pe care o va suferi în strădania sa de a exprima aspiraţiile clasei sale. Pe scurt, explicaţia genetică înseamnă explicaţie în lumina situaţiei sociale, şi nu a vreunei imanente „logici” culturale sau a psihologiei individuale.

Până aici, Goldmann nu iese din cadrul regulilor standard ale materialismului istoric. Mai departe, însă, el susţine că, printr-o formulare mai specifică a acestor reguli, pot fi rezolvate toate dilemele tradiţionale ale metodologiei umaniste. El atribuie o importanţă deosebită distincţiei, aproape

neremarcată de Marx, dar dezvoltată de Lukács, dintre conştiinţa de clasă reală şi cea potenţială: aceasta din urmă este denumită de Lukács *zugerechnetes Bewusstsein,* iar de Goldmann, *conscience possible.* Lukâcs spune în *Istorie şi conştiinţă de clasă* că, raportând conştiinţa empirică a unei clase sociale la „totalitatea" procesului istoric, putem descoperi nu numai ce gândeşte, simte şi doreşte în mod real acea clasă, ci şi ceea ce ar gândi, simţi şi dori dacă ar avea o înţelegere clară, nemistificată, a poziţiei şi intereselor sale. Cu alte cuvinte, dialectica ne permite să descoperim întregul cuprins al conştiinţei potenţiale a unei clase particulare în condiţii istorice particulare; iar această concepţie, spune Goldmann, oferă cheia pentru studiul civilizaţiei. Conştiinţa potenţială nu este un fapt, ci un construct teoretic. Se poate întâmpla, însă, şi se şi întâmplă, în fapt, ca anumiţi membri excepţional de înzestraţi ai unei clase să se înalţe deasupra mediei şi să exprime aspiraţiile şi interesele clasei într-o formă mai bună, convertind astfel conştiinţa ei potenţială în conştiinţă reală.

Astfel, un observator suficient de priceput în mânuirea dialecticii poate să descopere ce formă de conştiinţă este perfect adecvată unui grup particular ori cum ar fi putut sau ar fi trebuit să arate această conştiinţă arhetipală. Goldmann pretindea, în particular, că a izbutit să analizeze în acest fel conştiinţa jansenistă.

Explicarea fenomenelor culturale prin originea de clasă nu înseamnă însă „reducerea" culturii la comportamentul economic. Şi în această privinţă, Goldmann este de acord cu Lukâcs. Comunităţile umane sunt nişte totalităţi integrate, astfel încât doar prin abstracţie distingem diferiţi „factori" sau diferite sfere ale vieţii. În realitate, nu există istorii separate ale economiei, politicii, religiei, filosofici şi literaturii: există un unic proces concret care se manifestă în diversitatea formelor de comportament. Adevăratul obiect al studiilor umaniste nu este relaţia de cauză-efect dintre economie şi cultură. În teoria lui Marx, „primatul" economicului nu este o lege a istoriei; el reflectă doar faptul că, de-a lungul

epocilor, oamenii au fost nevoiţi să-şi consacre cea mai mare parte din timp satisfacerii nevoilor materiale elementare. În socialism, nu vor mai fi nevoiţi să o facă. Activităţile culturale nu sunt, aşadar, nici simple „efecte” sau produse derivate ale istoriei economice, nici simple mijloace de realizare a altor interese sau aspiraţii, care ar fi singurele reale. Dimpotrivă, structurile de clasă pot fi studiate prin intermediul expresiei lor în literatură sau filosofic.

Dacă acceptăm că orice comportament uman posedă o semnificaţie, dar că aceasta se dezvăluie nu în motivaţiile indivizilor, ci în strădaniile mai mult sau mai puţin conştiente ale
unor mari grupuri sociale, atunci, afirmă Goldmann, nu mai este nevoie să distingem între explicaţie şi înţelegere privite ca două moduri de investigaţie separate şi independente. „înţelegerea” *{la compréhension ;* în germană, *das Verstehen)* nu constă, cum pretindea Dilthey, într-o experienţă imitativă *{Nacherlebniss)* sau empatie. „Ea ni se înfăţişează ca o abordare pur intelectuală bazată pe descrierea, cât mai exactă cu putinţă, a structurii impregnate de semnificaţie”, în timp ce „explicaţia este, pur şi simplu, integrarea acelei structuri în chip de element constitutiv şi funcţional într-o structură ce o înglobează direct” *{Marxisme et sciences humaines).* Exista o ierarhie a structurilor; descriind o structura inferioară, o „înţelegem”, adică îi sesizăm semnificaţia; când o includem într-o structură mai cuprinzătoare, înţelegem acea structură şi totodată explicăm o formaţiune mai mică prin una mai mare. Nu există o diferenţă între cele două metode, ci doar în sfera de cuprindere a obiectului: actul de explicare a unei structuri particulare şi cel de înţelegere a uneia superioare ei sunt unul şi acelaşi lucru.

O „structură” nu este neapărat un tot armonios. Dimpotrivă, ea prezintă, de obicei, contradicţii interne, datorită faptului că valorile la care aspiră o clasă dată sunt reciproc incompatibile sau imposibil de atins în circumstanţele istorice ale epocii sau încercările de a le realiza se soldează cu rezultate

opuse celor intenţionate. O structură nu este doar un tot ordonat, ci, deopotrivă, şi un complex de tensiuni.

în timp ce structuralismul nongenetic (îndeosebi cel al lui Lévi-Strauss) se mărgineşte la construirea de totalităţi lăuntric interconectate şi în timp ce structuralismul genetic de tip freudian este preocupat doar de geneza psihică a semnificaţiilor supuse observaţiei, structuralismul genetic, aşa cum l-au dezvoltat Marx, Lukács şi Piaget (precum şi, fireşte, Goldmann însuşi), priveşte individualitatea doar ca manifestare a unor tensiuni, lupte şi aspiraţii colective.

în afară de depăşirea distincţiei dintre explicaţii şi înţelegere, structuralismul genetic face posibilă şi rezolvarea dihotomiei dintre fapte şi valori. „Totalităţile" sau structurile pe care le studiem sunt nişte complexe indisolubile de activităţi practice şi mentale, de atitudini morale şi estetice. Activitatea intelectuală presupune acte evaluative care nu pot fi, în fapt, separate de cele pur cognitive. Realitatea ni se înfăţişează întotdeauna ca un câmp al activităţii practice; percepţia, la orice nivel, îşi selectează obiectul în conformitate cu anumite valori şi dorinţe umane, fiind întotdeauna, aşa-zicând, o acţiune incipientă. Adevărul e că nu există contemplare pură, dezinteresată. Actele de cunoaştere trebuie şi pot fi înţelese numai ca o „ipostază" particulară a omului ca fiinţă a practicii. Rezultă că studiile umaniste, conştiente de această „integralitate" a oricărui comportament uman, nu pot distinge, fără riscul distorsiunii, între activitatea pur intelectuală şi atitudinile evaluative.

Piaget a contribuit la ilustrarea acestui caracter practic al activităţii mentale arătând că toate structurile cognitive – de pildă, conceptele şi regulile logicii, ale aritmeticii şi ale geometriei – iau naştere, atât la nivel ontogenetic, cât şi filogenetic, din convergenţa a multiple circumstanţe, între care modurile de comunicare, limbajul şi deprinderile practice formate în prima copilărie. Piaget a arătat, ca să spunem aşa, experimental, că „structurarea" intelectuală de către noi a lumii nu poate fi explicată prin norme de raţionalitate transcendentale, ci

derivă din circumstanţe sociale şi practice. Normele cognitive sunt instrumente ale vieţii în comun şi ale practicii, cuprinzând, drept urmare, elemente evaluative şi practice şi neputându-se închega în absenţa acestora.

Pentru structuralistul genetic, obiectul de studiu prin excelenţă este viziunea despre lume *(vis ion. du monde*$_y$ *Weltanschauung)* sau constelaţia de aspiraţii, sentimente şi idei care îi uneşte pe membrii unui grup (cu precădere, ai unei clase sociale) şi îi opune altor grupuri. Acest principiu unitar este atât de important, încât, susţine Goldmann, ar fi greşit ca arta sau literatura, ideile filosofice sau teologice să fie studiate ca nişte obiecte autonome. Viziunea despre lume trebuie studiată prin toate formele ei de expresie, şi nu, de pildă, numai în aspectul ei filosofic discursiv. Aşadar, istoria filosofici, a artei sau a literaturii nu sunt domenii de studiu separate. Istoricul jansenismului, bunăoară, trebuie să investigheze acest fenomen sau viziune asupra lumii ca pe nişte totalităţi, astfel încât să scoată în evidenţă inspiraţia ideologică comună din spatele scrierilor lui Pascal şi Racine şi a picturii lui Philippe de Champaigne. Goldmann preconizează o reorganizare a studiilor umaniste în aşa fel încât să le subordoneze în totalitate studiului marilor comunităţi şi al monumentelor culturale create de acestea.

Toate aceste reguli nu sunt atât de univoce încât din simpla lor formulare să rezulte în ce mod trebuie aplicate. Ar putea fi util, de aceea, să arătăm cum sunt ele aplicate în *Le dieu cache,* deşi tema acestei scrieri este oarecum prea particulară în raport cu expunerea pe care o facem aici.

3. Viziunea tragică asupra lumii

Deşi se considera marxist, Goldmann n-a acceptat niciodată împărţirea simplistă a istoriei filosofici în două orientări, numite, respectiv, „materialism” şi „idealism”. EI vedea cu totul altfel unităţile purtătoare de semnificaţie istorică şi a acordat o atentie deosebită „viziunii tragice asupra lumii” pe care o percepea în jansenism, iar într-o anumită măsură şi în scrierile lui Kant.

Viziunea tragică asupra lumii existentă în secolul al XVII-lea o punea în legătură cu încercarea de a redescoperi un tablou global al lumii după ce cel vechi fusese zdruncinat de asalturile raţionalismului şi ale empirismului. Aceste doctrine, care reflectau ambiţiile nutrite de *le tiers ¿tat,* distruseseră ideea de frăţietate umană şi concepţia despre un univers armonios întocmit, înlocuindu-le cu ideea de „individ raţional” şi cu conceptul de „spaţiu nemărginit”. Noua viziune asupra lumii punea sub semnul îndoielii ierarhia tradiţională şi căuta să transforme societatea într-o colecţie[T] de unităţi[T] izolate libere, egale şi autonome. În filosofic şi literatură, exponenţii acestei noi viziuni au fost Descartes şi Corneille. Cartezianismul eliminase orice sursă[5] a moralităţii exterioare individului; în această lume, nu mai exista loc pentru Dumnezeu sau pentru universul văzut ca o ordine benefică. Viziunea tragică asupra lumii trebuia să ţină cont de aceste efecte ale raţionalismului, devenite deja dominante în viaţa intelectuală a Europei. Ea a încercat să contracareze noul spirit oarecum dinăuntru: acceptând raţiunea, dar tăgăduindu-i monopolul sau insistând asupra existenţei lui Dumnezeu, dar admiţând că el nu este prezent în mod direct în natură. Cum ştiinţa îl ascunsese pe Dumnezeu de ochii oamenilor, viziunea tragică despre lume a produs ideea de *deus absconditus.* Dumnezeul lui Pascal este deopotrivă mereu prezent şi mereu absent. EI este un spectator al vieţii umane, dar prezenţa sa nu poate fi confirmată de raţiune. El nu mai este ocrotitorul omului şi nici măcar (ca la Descartes) garantul veridicităţii cunoaşterii; este un judecător, şi atât.

Raţionalismul zdruncinase temeliile ordinii din lume. Viziunea[5] tragică exprima conştiinţa celor care nu puteau ignora rezultatele raţionalismului, dar nu se simţeau la largul lor într-o lume ambiguă şi lipsită de legi morale clare. Viziunea tragică nu admite gradaţii între perfecţiune şi neant. Ochiul Dumnezeului ascuns despoaie lumea de orice valoare, dar, tocmai pentru că el este ascuns, lumea empirică este

singura pe care o putem percepe direct şi, ca atare, este pentru noi, deopotrivă, totul şi nimic. Cei ce împărtăşesc această viziune sunt victimele unui permanent conflict lăuntric: nu pot nici să fugă de lume, nici să trăiască în ea în aşa fel încât să realizeze nişte valori transcendente. Singura atitudine consecventă pe care pot s-o adopte este de a trăi în lume refuzându-i, în acelaşi timp, adeziunea. Acestea au fost atitudinea lui Pascal pe când îşi scria *Cugetările* şi cea a lui Raine pe când îşi scria *Fedra.*

Jansenismul nu a fost o mişcare unitară, deşi adepţii săi aveau în comun anumite caracteristici şi valori: doctrina harului eficace, antimolinismul, refuzul unui Dumnezeu al filosofilor, aversiunea fată de misticism, apărarea lui Jansen şi repudierea antiistorică a lumii. Goldmann deosebea patru variante principale ale atitudinii janséniste. Prima (Martin de Barcos, Pavillon, Racine ca autor al dramelor *Andromaca* şi *Britannicus)* preconiza repudierea totală a lumii, din care se refugia în contemplaţie. Cea de a doua căuta să reformeze lumea, rămânând în ea şi distingând riguros binele de rău (Arnauld, Nicole şi Pascal din *Scrisori provinciale).* Cea de a treia încerca un compromis cu lumea (Choiseul, Arnauld d'Andilly). Cea de a patra, şi cea mai consecventă, accepta situaţia tragică: rămânea în lume tăgăduind-o şi exprima incertitudinea şi neajutorarea omului sub forma extremă a „pariului", aplicat nu doar în privinţa mântuirii, ci şi a înseşi existenţei lui Dumnezeu *{Cugetările* lui Pascal, *Fedra* lui Racine).

În situaţia tragică datorată vieţuirii într-o lume pe care Dumnezeu o privează de orice valoare, dar pe care omul este totuşi silit să o privească drept singurul său bun, viziunea umană se confruntă în permanenţă cu un paradox, negând şi afirmând întruna aceeaşi propoziţie: căci viaţa omului este trăită printre valori antagonice care nu pot fî realizate complet, ceea ce înseamnă „deloc" pentru cei ce cred în „totul sau nimic". Omul nu i se poate adresa decât lui Dumnezeu, dar acesta nu-i răspunde. Adevărata rostire a conştiinţei tragice este, aşadar, monologul, o voce care strigă în pustiu.

Cugetările lui Pascal sunt un astfel de monolog, nu un tratat apologetic.

Pascal şi Racine reprezintă jansenismul într-o formă desăvârşită, exprimând până la capăt ceea ce alţii exprimau doar pe jumătate şi exemplificând astfel maximumul „conştiinţei potenţiale" a comunităţii din care fac parte. Este o conştiinţă de clasă, cea de care este animată *la noblesse de robe* în perioada tranziţiei la monarhia absolută, când ea este dislocată din poziţia ei socială de către noua birocraţie regală. Deşi monarhia anihila *la raison d'être* a acestei categorii sociale, rămânea totuşi în continuare principalul ei reazem economic, ceea ce imprima conştiinţei acestei *noblesse de robe* o formă tragică şi paradoxală: noile tendinţe politice îi erau străine şi ostile, dar ea nu putea aspira să le schimbe radical. Această confuzie şi descumpănire îşi aflau expresia literară şi filosofică în jansenism, ideologia unei clase împinse spre poziţii din ce în ce mai dezavantajate, dar ataşată, cu toate acestea, unui sistem care cu o mână o susţinea, iar cu cealaltă o distrugea.

în conştiinţa tragică nu este loc pentru misticism. Dimpotrivă, Dumnezeu apare ca o fiinţă infinit de îndepărtată. La el nu se poate ajunge prin contopire mistică, ci doar în şi prin rugăciune, care accentuează distanţa pe care misticismul caută s-o anuleze.

Pascal a atins zenitul conştiinţei tragice în 1657, imediat după *Scrisorile provinciale.* El nega valoarea oricărei cunoaşteri mundane şi totuşi practica cercetarea ştiinţifică; refuza compromisul cu autoritatea, dar se declara totuşi supus al bisericii. Nu credea că adevărul şi dreptatea pot să triumfe în această lume, dar proclama că întreaga viaţă trebuia închinată luptei pentru ele. Această atitudine i-a condiţionat şi stilul literar: în lumea tragediei, niciun enunţ nu este adevărat şi nicio acţiune nu este dreaptă decât dacă sunt însoţite de altele care constituie opusul lor. În această privinţă, Pascal este şi un exponent al gândirii dialectice, deşi această dialectică este una statică şi tragică: nu există sinteză, din ciocnirea contrariilor nu există scăpare.

În lumea lui Pascal, omul se află plasat între două extreme, dar fără sentimentul (prezent, de pildă, în filosofia tomistă) că aceasta ar fi o poziţie firească, deoarece ambele extreme îl atrag şi ambele par la fel de îndreptăţite, ceea ce-l face să trăiască într-o continuă tensiune. Nu poate accepta finitudinea, dar constată că infinitatea îi este inaccesibilă; se afirmă numai prin propria slăbiciune şi incapacitate de sinteză. Tânjeşte după „plenitudine”, dar simte totodată zădărnicia acestei tânjiri. Până la urmă, Pascal nu poate să recunoască niciun fel de principii fundamentale ale cunoaşterii: nici f0gw-ul cartezian, nici regulile empirismului. Şi atunci invocă *Ies raisons du coeur,* o facultate practică socotită singura călăuză de nădejde. Şi sub acest aspect el anticipează gândirea dialectică; dialectica sa îşi atinge ¿z^Z-ul în pariu, unde o chestiune fundamentală pentru destinul uman – existenţa lui Dumnezeu – este decisă nu prin raţionament teoretic, ci prin cumpănirea şanselor. Pascal ştie că raţiunea lăsată în seama propriei puteri este neajutorată, ceea ce echivalează, într- un fel, cu a considera activitatea cognitivă ca fiind doar o „ipostază” a omului complet. Dat fiind că nu doar voinţa lui
Dumnezeu, ci chiar şi existenţa lui ne este ascunsă, suntem nevoiţi să asumăm riscul pariului în această chestiune capitală, iar situaţia care ne sileste să procedăm aşa nu atârnă de voinţa noastră. Pariul este un act de speranţă, un act practic de decizie într-o chestiune teoretică. El seamănă, sub acest aspect, cu raţiunea practică a lui Kant, care decide în chestiuni de metafizică pe temeiul posibilităţii unui bine suprem, precum şi cu invocarea de către Marx a societăţii fără clase: nu este nicidecum dovedit ştiinţific că o astfel de societate va lua naştere în mod necesar, dar, crezând în ea, ne angajăm activ de partea înfăptuirii ei.

Nici trecutul, nici viitorul nu au vreun rol în dialectica pascaliană: doar prezentul, care trece neîncetat, şi sentimentul nostalgic al eternităţii. În societate, răul este prezent la tot pasul şi în ea nu pot fi decelate niciun fel de reguli ale dreptăţii, dar

noi suntem osândiţi să trăim în lumea oamenilor, deşi nu avem speranţa unei radicale schimbări în bine. Atât conservatorismul social al lui Pascal, cât şi paradoxalul său dispreţ faţă de toate valorile întruchipate în drept, cutume şi ierarhii sociale sunt consecinţe ale viziunii sale tragice despre lume.

în această analiză a lui Goldmann, avem un exemplu de elaborare a unor categorii istorice menite să explice structuri ale conştiinţei prin raportare la situaţia de clasă. Astfel de categorii, dacă sunt judicios plămădite, permit cercetătorului să dea un sens uniform unor fenomene fără a le izola de sursele lor istorice şi de J a satisface astfel atât exigenţele gândirii structuraliste, cât şi pe cele ale interpretării genetice. Construind astfel de instrumente conceptuale, dobândim posibilitatea de a interpreta un spectru larg de fenomene. Recunoscând în jansenism ideologia caracteristică pentru *noblesse de robe,* putem recunoaşte, pe de altă parte, în libertinism ideologia nutrită de *noblesse de cour* şi exprimată, de pildă, în piesele lui Molière. *Mizantropul* acestuia, bunăoară, este un atac împotriva jansenismului; iar *Don Juan,* acceptând, în principiu, libertinismul, este totodată o critică parţială a acestuia şi o afirmare a valorii reprezentate de *la mesure.*

4. Goldmann şi Lukâcs. Comentariu la structuralismul > genetic

După cum am menţionat deja, Goldmann se considera discipol şi continuator al operei lui Lukâcs, îndeosebi a tânărului Lukâcs, cel din *Die Seele und die Formen (Sufletul şi formele)* şi din *Istorie şi conştiinţă de clasă.* (În opinia sa, elementele de bază ale dialecticii aşa cum Lukács a dezvoltat-o mai târziu sunt decelabile deja în scrierile premarxiste ale acestuia.) De fapt, însă, Goldmann a preluat doar o parte din teoria lui Lukács, lăsând deoparte anumite elemente pe care Lukács însuşi le considera fundamentale. Goldmann a încercat să pună în aplicare conceptul de „totalitate istorică”; era convins că observaţia ştiinţifică duce cu necesitate la descoperirea conştiinţei de clasă aşa cum aceasta ar

trebui să se înfăţişeze dacă ar fi pe deplin consecventă; că metoda dialectică făcea posibilă rezolvarea dihotomiei dintre fapte şi valori şi a celei dintre explicaţie şi înţelegere; că actele cognitive sunt întotdeauna implicate în atitudini practice, ceea ce face cu neputinţă izolarea din comportamentul uman a unui element de contemplare pur teoretică; şi că, drept urmare, nu există criterii absolute ale cunoaşterii, nu există nişte pretinse judecăţi de bază. În toate aceste idei, el i-a fost fidel lui Lukács. Nu l-a interesat însă ceea ce Lukács considera a fî un lucru esenţial, şi anume mitologia proletariatului ca deţinător al unei conştiinţe absolute eliberate şi nici n-a considerat vreodată că partidul comunist ar fi întruchiparea acestei conştiinţe desăvârşite. Era străin de toate aceste lucruri, ceea ce i-a permis ca, în toate problemele particulare, să fie mult mai puţin dogmatic decât Lukács. Potrivit viziunii sale generale, formulată în repetate rânduri, critica marxistă a „reificării” din societatea capitalistă era întru totul aplicabilă şi la prezent. Transformarea produselor umane şi a indivizilor umani înşişi în bunuri comparabile în termeni cantitativi, dispariţia legăturilor calitative dintre oameni, prăpastia dintre viaţa privată şi cea publică, pierderea responsabilităţii personale şi reducerea indivizilor umani la statutul de executanţi ai unor sarcini impuse de un sistem raţionalizat, deformarea, rezultată de aici, a personalităţii, sărăcirea contactelor umane, pierderea solidarităţii, absenţa unor criterii general recunoscute ale operei de artă, „experimentarea” ca principiu creator universal, pierderea culturii autentice din pricina segregării diferitelor sfere ale vieţii, în particular dominaţia proceselor productive tratate ca un element independent de toate celelalte, acestea erau trăsăturile societăţii orientate spre consum. Pe de altă parte, Goldmann credea că dezvoltarea istorică a invalidat o altă parte a analizei lui Marx, şi anume cea privitoare la pauperizarea proletariatului şi la creşterea conştiinţei sale revoluţionare. Capitalismul reusise să le asigure muncitorilor o viată relativ înlesnită şi satisfăcătoare şi nu exista niciun temei

raţional de a anticipa că starea de spirit şi aspiraţiile lor revoluţionare vor atinge un punct exploziv, aşa cum prognozaseră marxiştii timpurii. în privinţa acestui punct,
Goldmann se afla în dezacord cu Lukács, şi era vorba de un dezacord esenţial: fără credinţa în conştiinţa revoluţionară a
proletariatului, Lukács n-ar mai fi fost Lukács.

Din raţiuni similare, Goldmann n-a acceptat cu totul nici teoria estetică a lui Lukács; nu a crezut în „realismul socialist” ca „stadiu suprem” al culturii. Spre deosebire de Lukács, el a fost foarte receptiv la noile tendinţe din artă şi literatură, fiind un critic simpatetic al unor autori precum Gombrowicz, Robbe- Grillet, Jean Genet şi Nathalie Sarraute, a căror operă este diametral opusă faţă de orice ar putea fi numit „realism socialist”. Şi la aceşti autori el a căutat să deceleze o „structură” care ar corespunde unor fenomene sociale particulare, fără ca neapărat ei înşişi să fi urmărit sau măcar să fi sesizat respectiva corespondenţă. De exemplu, romanul lui Robbe-Grillet *Les Gommes* ar fi revelat mecanismul autoreglator al societăţii capitaliste, în timp ce *La Jalousie* al aceluiaşi autor ar fi avut ca temă reificarea.

Din acest punct de vedere, Goldmann poate fi numit un lukácsian moderat, ceea ce, de fapt, înseamnă că nu era defel lukácsiam adoptase doar anumite categorii ale lui Lukács, pe care le-a considerat utile în studierea istoriei dialecticii şi a civilizaţiei în general.

Vederile politice ale lui Goldmann aveau, de asemenea, prea puţin în comun cu dogmatismul comunist. După cum am spus, el nu credea într-o revoluţie proletară care ar urma să se producă în felul previzionat de doctrina clasică. Credea însă că este de cea mai mare importanţă nevoia unei noi ordini sociale care să elibereze lumea de structurile „reificate” şi să restabilească un sentiment de autenticitate şi de solidaritate umană. A fost deosebit de interesat de mişcarea de autogestiune muncitorească pe care Serge Mailét căuta să o aşeze pe o bază teoretică şi de experimentele iugoslave în

această direcţie. Se gândea că această mişcare ar putea duce, cu timpul, fără violente şocuri revoluţionare, la reunificarea vieţii economice şi a celei culturale; că ar putea insufla muncitorilor un nou sentiment de responsabilitate şi de apartenenţă la comunitate şi ar putea reface legăturile pe care capitalismul le rupsese prin cuantificarea tuturor valorilor umane. Nu definea însă socialismul în termeni instituţionali, nici în termeni de creştere a consumului. Pentru el, cele mai importante componente ale idealului socialist erau valorile spirituale, caracterul nemijlocit al legăturilor sociale şi responsabilitatea individului. Nu credea că există vreun fel de legi istorice care ar garanta realizarea acestui ideal; era o datorie de a paria pe el, dar fără certitudinea câştigului.

Fiind mult mai puţin împovărat decât Lukăcs de moştenirea dogmatică a marxismului, studiile istorice ale lui Goldmann sunt hotărât mai puţin schematice. *Le dieu caché* reprezintă, fără îndoială, o investigaţie interesantă; multe dintre elementele ei ar putea fi criticate de către istorici ai secolului al XVILlea, dar fapt e că ea concentrează atenţia asupra unor aspecte ale jansenismului, a căror investigare merită dusă mai departe. Aceasta nu înseamnă totuşi că putem accepta fără rezerve regulile metodologice ale lui Goldmann sau că înţelesul acestora ar fi perfect clar.

în particular, doctrina „conştiinţei potenţiale" pare extrem de îndoielnică. Acceptarea ei ca instrument al cercetării istorice ar implica posibilitatea de a deduce din situaţia unei anumite clase care ar fi fost conştiinţa ei dacă ar fi corespuns pe deplin acelei situaţii. Sună fantezist. Chiar dacă am admite odată cu Goldmann – ceea, ce în mod vădit, contravine datelor istorice, simţului comun şi chiar ideilor lui Marx – că orice viziune asupra lumii stă într-o corespondenţă biunivocă cu situaţia de clasă în care ia naştere, o astfel de deducţie ar fi imposibilă, pentru că ar presupune sa cunoaştem în plus nişte legi generale conform cărora situaţii de clasă determinate generează întotdeauna forme specifice de ideologie, artă, filosofic sau religie. Nu cunoaştem

şi nu vom cunoaşte niciodată astfel de legi din pricina naturii înseşi a obiectului supus în acest caz cercetării, care este întregul proces istoric, unic şi irepetabil. Nu poate exista o lege potrivit căreia, de pildă, „ori de câte ori ar fi întrunite nişte condiţii întru totul identice cu acelea care au existat în Franţa la mijlocul secolului al XVILlea, ele ar produce doctrinele lui Gassendi, Descartes, Pascal etc." E suficient ca ideea căutării unor astfel de „legi" să fie enunţată pentru a-i simţi absurditatea.

Goldmann credea totuşi că era posibil să legi în acest fel situaţia istorică a unei clase de producţia ei intelectuală şi artistică, şi a şi facut-o, cel puţin într-un caz. A crede că o asemenea întreprindere este posibilă nu înseamnă neapărat că situaţia de clasă „produce" fenomene culturale corespunzătoare: e de-ajuns şi un postulat mai modest, şi anume că între cele două sfere există o corespondenţă biunivocă, chiar dacă nu şi o legătură cauzală. Dacă însă credem acest lucru, trebuie să admitem, de asemenea, că s-ar putea face deducţii şi în sens opus, de pildă să fie reconstituită, pornind de la *Cugetările* lui Pascal, istoria economică şi politică a Franţei din vremea sa. Este lesne de văzut că, sub oricare dintre aceste forme, ideea corespondenţei biunivoce este o pură fantezie. Dacă ar exista o astfel de corespondenţă în sensul deplin al cuvântului, ar însemna să putem reconstitui operele de artă şi filosofice *ex nihilo,* din simpla cunoaştere a situaţiei de clasă existente în societatea care Ie-a produs; că, pe temeiul a ceea ce ştim despre poziţia pe care o deţinea *la noblesse de robe* pe timpul lui Mazarin, am fi în măsură să scriem *Cugetările* chiar dacă n-am citit sau auzit nicicând despre ele. Or, tocmai de aşa ceva ar fi nevoie pentru confirmarea teoriei „conştiinţei potenţiale". (Goldmann a şi susţinut, de altminteri, că ar fi dedus existenţa lui Martin de Barcos dintr-o analiză generală a jansenismului: trăsese concluzia că o astfel de persoană trebuie neapărat să fi existat, după care ar fi descoperit că avusese dreptate.) Goldmann s-a străduit să interpreteze toate ideile lui Pascal fără excepţie, ba chiar şi formele de expresie ale

acestuia, ca reflex al unei anumite conştiinţe de clasă; în aceasta din urmă s-ar găsi şi explicaţia faptului că această scriere a lui Pascal a rămas neterminată (deşi este la fel de adevărat că Pascal a murit în timp ce lucra la ea), că ea era o culegere de fragmente, şi nu un tratat închegat, că Pascal a fost catolic, şi nu protestant (deşi, oricum, el se născuse catolic şi primise o educaţie catolică), şi aşa mai departe. Explicaţiile de acest fel sunt ingenioase, dar nu reprezintă, până la urmă, decât un *tour deforce* intelectual.

Goldmann menţionează, ce-i drept, că, în investigarea fenomenelor de conştiinţă, trebuie să deosebim între trăsături „esenţiale” şi trăsături accidentale, părând astfel să dea de înţeles că doar cele dintâi puteau fi explicate prin situaţia de clasă sau corelate cu aceasta; nu este însă clar cum anume gândea că putem face această distincţie. Or, este uşor de constatat că nu există decât două posibilităţi: ori să decidem *a priori* care trebuie să fie viziunea despre lume a unei anumite clase, ori să comitem eroarea de argumentare numită *petitio principii,* clasificând drept „esenţiale” trăsăturile care se lasă, în fapt, explicate prin situaţia de clasă.

Cum însă Goldmann crede că aproape tot ceea ce ţine de o anume viziune asupra lumii poate fi corelat cu situaţia de clasă a „subiectului ei colectiv”, analizele sale ignoră toate celelalte împrejurări sociale şi psihologice care, în realitate, joacă un rol în crearea unei filosofii. Fiind convins că jansenismul este în directă legătură cu clasa ale cărei aspiraţii le „exprimă” cumva, el omite din explicaţie fapte precedente precum existenţa bisericii şi modul relativ autonom în care se desfăşurau conflictele dinăuntrul ei, fie în materie de dogmă, fie, de pildă, în legătură cu deosebirile cu caracter organizatoric dintre clerul secular şi cel monastic. Tot aşa, el ignoră cu totul logica imanentă a dezvoltării filosofiei şi a teologiei, precum şi factorii individuali, biografici şi psihici.

Până la urmă, Goldmann cade victimă unei interpretări extrem de simplificate şi de selective a marxismului. Ţelul său este de a descoperi „structuri

semnificante” care pot fi caracterizate drept unităţi ale „semnificaţiei” istorice; acest din urmă termen, după cum se vede din numeroase remarci ale sale, trebuie luat în accepţiunea de finalitate inconştientă sau semiconştientă, o finalitate rudimentară de felul celei pe care o atribuim animalelor. El statuează, însă, în chip cu totul arbitrar, că o „unitate semnificantă” nu poate fi decât o clasă socială cu un set particular de valori şi aspiraţii datorate poziţiei ei şi că aceste valori şi aspiraţii sunt singurul cadru de referinţă posibil în studiul istoriei civilizaţiei. Pentru a justifica această metodă, trebuie postulat că toate comportamentele umane importante şi, în special, creaţia intelectuală şi artistică sunt, „în ultimă instanţă”, o expresie a intereselor de clasă, orice altceva fiind simplu hazard sau raţionalizare secundară. Poate că acest punct de vedere concordă cu unele formulări mai simpliste din Marx, dar nu este susţinut de fapte. Ştim că, în realitate, la formarea unei viziuni asupra lumii contribuie o multitudine de circumstanţe şi că toate fenomenele se datorează unei multitudini inepuizabile de cauze. Este în mod sigur posibilă, şi la fel de sigur inadecvată, interpretarea lui Pascal prin prisma psihologiei individuale; acelaşi lucru poate fi spus despre o interpretare care ar raporta ideile lui exclusiv la controversele teologice sau despre interpretarea lui prin prisma claselor sociale. A spune acest lucru nu înseamnă a nutri speranţa că ar putea fi formulată vreodată o sinteză completă, fără rest, a adevărului; în mod sigur, o astfel de sinteză este imposibil de realizat. Dar, deşi încercarea de a-l interpreta pe Pascal în termeni de clasă poate fi interesantă şi instructivă, un astfel de demers nu se cere susţinut printr-o metodologie care asertează în chip dogmatic şi gratuit că nu există niciun alt mod de a-l interpreta pe Pascal (sau vreo altă personalitate culturală) şi că această metodă explică tot ceea ce merită explicat. Un „structuralism genetic” de acest fel nu poate da seama de continuitatea şi permanenţa niciunei creaţii culturale. Dacă semnificaţia operei lui Pascal se rezumă la faptul că ea reflectă poziţia pe care o avea

în secolul al XVII-lea francez *la noblesse de robe,* cum se face că, în prezent, se găseşte cineva, bunăoară Lucien Goldmann, interesat de Pascal sau de opera sa ca atare?
Această continuitate sau permanenţă ne cere să admitem că, indiferent de circumstanţele şi luptele de clasă schimbătoare care contribuie la crearea de valori culturale, există o istorie universală a culturii dincolo de clasele sociale. Aceleaşi nevoi spirituale, aceleaşi incertitudini şi anxietăţi revin necontenit în istorie, deşi expresia lor este afectată de tot felul de factori istorici şi psihologici.

Apoi, nu pare că suntem mai aproape de rezolvarea dihotomiei dintre fapte şi valori, în pofida asigurărilor lui Goldmann că, urmându-i pe Marx şi Lukăcs, el însuşi ar fi găsit cheia acestei spinoase probleme. Scrierile sale nu cuprind o analiză logică a acestei dificultăţi şi nici vreo încercare de a da răspuns întrebărilor formulate de pozitivismul tradiţional sau de Max Weber. Se impune să facem însă o distincţie clară între valori, aşa cum le studiază sociologul şi psihologul, şi valorile ca asumpţie tacită a metodei de cercetare. Dacă acceptăm punctul de vedere al lui Goldmann că în studierea filosofîilor descoperim întotdeauna dedesubtul proceselor intelectuale anumite motive practice, aceasta nu implică nimic în privinţa perspectivei de a depăşi dihotomia dintre judecăţile descriptive şi judecăţile de valoare. Mai mult chiar, a admite că toate descrierile noastre sunt nişte judecăţi de valoare deghizate şi că, de regulă, ele reflectă anumite aspiraţii de clasă este o deprindere intelectuală primejdioasă şi poate duce la nihilism intelectual, deoarece ar însemna să nu avem posibilitatea de a aprecia gândirea umană după criterii pur intelectuale, empirice şi logice; toate obiectele culturale, de la cea mai frustă propagandă politică la cele mai sublime creaţii intelectuale, ni se vor părea atunci la fel de impregnate de interese de clasă. Şi nu vor mai exista niciun fel de reguli universale care să ne permită discutarea problemelor filosofice sau ştiinţifice independent de atitudinile de clasă. Chiar dacă suntem de acord cu

Marx că omul e o fiinţă practică şi că intelectul său se află în slujba nevoilor practice, se impune totuşi să facem anumite distincţii. Căci, şi admiţând că, la nivelul percepţiei elementare, alegem fenomenele pe temeiuri practice şi că dezvoltarea cunoaşterii este şi ea mult influenţată de împrejurări practice, nu decurge totuşi de aici că nu există niciun fel de criterii logice şi empirice universale (universale în raport cu specia umană, şi nu neapărat intr-un sens transcendental) pentru evaluarea cunoaşterii şi a activităţii intelectuale umane, criterii ce pot fi suficient de limpede deosebite de cele după care emitem judecăţi morale sau estetice. A susţine că, în toate domeniile culturii, inclusiv în munca ştiinţifică, avem de-a face doar cu complexe „globale” de valori, afecte şi comportamente practice şi că aceste complexe nu pot fi înţelese decât corelându-le cu clasele sociale, înseamnă a renunţa la aplicarea logicii şi la verificabilitatea rezultatelor ştiinţifice şi a reduce totul la un unic şi nediferentiat „interes de clasă”.

Goldmann a contribuit, cu siguranţă, mult la reactivarea marxismului în Franţa şi a dat un exemplu de ingeniozitate în aplicarea regulilor de interpretare marxiste la cazul jansenismului. Analizele sale istorice au fost mai puţin schematice decât principiile lui metodologice generale; aceste principii nu înlătură însă îndoiala cu privire la valoarea înţelegerii marxiste a istoriei şi a civilizaţiei.

ŞCOALA DE LA FRANKFURT ’ ŞI „TEORIA CRITICĂ”

Termenul „Şcoala de la Frankfurt” s-a încetăţenit în anii ’50 ca denumire a unei importante mişcări paramarxiste germane, a cărei istorie debutează în prima jumătate a anilor ’20 şi este legată de cea a Institutului de Cercetări Sociale (Institut fur Sozialforschung). Aici, se poate vorbi de o „şcoală” în sens mult mai strict decât în cazul altor tendinţe dinăuntrul marxismului, deşi, ca de obicei, când e vorba de un autor individual sau altul, se poate discuta dacă şi în ce măsură aparţine acestei şcoli. Există o incontestabilă continuitate în modul de gândire al acestui grup pe parcursul a doua generaţii intelectuale; pionierii mişcării nu mai sunt în viaţă, dar au lăsat în urma lor discipoli activi cu preocupări similare.

Bogata producţie academică şi publicistică a Şcolii de la Frankfurt acoperă mai multe domenii ale ştiinţelor umaniste: filosofic, sociologie empirică, muzicologie, psihologie sociala, istoria Orientului îndepărtat, economia sovietică, psihanaliză, teoria literaturii şi drept. Şcoala se caracterizează, în primul rând, prin aceea că nu tratează marxismul ca pe o normă la care este obligatoriu ca un cercetător să se alinieze, ci ca pe un punct de plecare şi de sprijin în analiza şi critica culturii contemporane; drept care, apelează liber la numeroase surse de inspiraţie nemarxiste, precum Hegel, Kant, Nietzsche şi Freud. în al doilea rând, programul şcolii se refuză în mod expres înregimentării de partid, identificării cu vreo mişcare politica, în

particular cu comunismul sau cu social-democraţia; faţă de acestea amândouă, reprezentanţii Şcolii au manifestat adesea o atitudine critică. în al treilea rând, Şcoala a fost în mod vădit influenţată de interpretarea marxismului dezvoltată de Lukács şi Korsch în anii ’20, în special de conceptul de „reificare” ca pivot al problematicii lumii moderne. Totuşi, ea nu poate fî considerată o şcoală formată din discipoli ai lui Lukács, deoarece membrii săi – şi acesta este cel de-al patrulea element important – au pus mereu accentul pe independenţa şi autonomia teoriei şi s-au împotrivit absorbirii de către atotcuprinzătorul „praxis” lukacsian, chiar dacă şi ei erau anagajaţi în critica societăţii cu scopul de a o transforma. În al cincilea rând – şi aici, din nou, Şcoala de la Frankfurt diferă în chip fundamental de Lukács –, deşi acceptă poziţia lui Marx faţă de exploatarea şi „înstrăinarea” proletariatului, adepţii ei nu se identifică cu această clasă în sensul de a considera conştiinţa ei reală, şi cu atât mai puţin dictatele partidului comunist, drept o normă *a priori.* Ei au pus în mod constant accentul pe universalitatea „reificării” ca proces care afectează toate categoriile sociale şi au ajuns, din ce în ce mai mult, pe măsura trecerii timpului, să pună la îndoială rolul revoluţionar şi eliberator al proletariatului, lepădându-se, finalmente, cu totul de această parte a doctrinei lui Marx. în al saselea rând, deşi „revizionistă” fată de versiunile ortodoxe ale marxismului, Şcoala s-a considerat o mişcare intelectuală revoluţionară; ea s-a delimitat de poziţia reformistă, susţinând nevoia unei transformări radicale a societăţii, deşi admiţând totodată că nu avea de oferit o utopie pozitivă şi chiar explicând că, în condiţiile actuale, o atare utopie nici nu putea fi creată.

Perioada de dezvoltare a Şcolii s-a suprapus în timp cu cea a ascensiunii, victoriei şi apoi a prăbuşirii nazismului, iar o mare parte din producţia sa filosofică şi ştiinţifică a abordat probleme sociale şi culturale relevante precum prejudecata rasială, nevoia de autoritate şi sursele economice şi ideologice ale totalitarismului. Aproape toţi membrii

de frunte ai Şcolii au fost evrei germani proveniţi din clasa de mijloc şi, cu toate că doar câţiva dintre ei au avut efectiv legături culturale cu comunitatea evreiască, originea lor a exercitat o oarecare influenţă asupra diapazonului tematic de care s-a interesat Şcoala.

Pe terenul filosofici, Şcoala de la Frankfurt a polemizat cu empirismul şi cu tendinţele pozitiviste din teoria cunoaşterii şi metodologia ştiinţei; de asemenea, cu pragmatismul, utilitarismul şi, mai încoace, cu existenţialismul german. Exponenţii ei au atacat „societatea de masă" şi degradarea culturii, îndeosebi a artei, în urma influenţei crescânde exercitate de mass-media. Ei au fost pionieri în analiza şi critica virulentă a unei societăţi în care mijloacele cu ajutorul cărora o birocraţie profesionalizată putea manipula masele deveneau din ce în ce mai eficace, lucru valabil deopotrivă pentru totalitarismul fascist şi cel comunist, precum şi pentru democraţiile occidentale.

1. Note istorice şi biografice

Institutul de Cercetări Sociale a fost fondat în 1923, la Frankfurt, de un grup de tineri intelectuali. Fondurile necesare au fost puse la dispoziţie de familia unuia dintre ei, Felix Weil, dar, oficial, Institutul era un departament al Universităţii din Frankfurt. Iată care au fost principalii fondatori şi membri iniţiali.

Friedrich Pollock (1894-1970), economist, cunoscut mai târziu ca autor al primei analize temeinice a economiei planificate din Rusia Sovietică *(Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927,* 1929).

Carl Grünberg (1861-1940), primul director al Institutului, avea antecedente intelectuale diferite de ale majorităţii membrilor acestuia. Marxist ortodox din generaţia mai vârstnică, s-a specializat în istoria mişcării muncitoreşti şi, din 1910, a editat Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung.

O figură centrală a Institutului, iar din 1930, şi directorul acestuia, a fost Max Horkheimer (1895-

1973), de formaţie psiholog şi filosof, elev al lui Hans Cornelius şi autor de lucrări despre Kant.

Printre primii membri s-a numărat şi Karl Wittfogel (1896— 1988), pe atunci membru al partidului comunist, iar mai apoi cunoscut ca autor de lucrări consacrate istoriei chineze (*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas,* 1931; *Oriental Despotism,* 1957). La Institut a lucrat doar câţiva ani; importanţa sa în istoria marxismului constă în a fi explorat o problemă atinsă doar în treacăt de Marx, cea a „modului de producţie asiatic”. Nu poate fi considerat însă un reprezentant tipic al Şcolii de la Frankfurt.

O contribuţie decisivă, alături de Horkheimer, în formarea la Frankfurt a unei scoli filosofice distincte a avut-o Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-1970), care, însă, s-a alăturat Institutului abia la finele anilor ’20. Filosof, muzicolog şi compozitor, a obţinut doctoratul cu un studiu despre Husserl, după care a scris o teză despre estetica lui Kierkegaard; începând din 1925, a urmat studii de compoziţie şi muzicologie la Viena. Horkheimer şi Adorno, împreună, pot fi consideraţi întruchiparea Şcolii de la Frankfurt.

Leo Löwenthal (1900-1993), care, şi el, s-a integrat Institutului destul de târziu, a adus o contribuţie însemnată la ideologia acestuia prin lucrări de istoria şi teoria literaturii.

În anii 30, după ce Institutul a părăsit Germania, i s-a alăturat Walter Benjamin (1892-1940), unul dintre cei mai eminenţi critici literari interbelici. Opera sa nu reprezintă însă o contribuţie importantă la dezvoltarea marxismului: dintre toţi autorii marcanţi ai Şcolii de la Frankfurt, el a fost cel mai puţin legat de mişcarea marxistă.

Al ţi comunişti în afară de Wittfogel au fost Karl Korsch, căruia i-am rezervat un capitol separat, şi Franz Borkenau, cunoscut în principal pentru lucrările sale, în care, după ruptura cu partidul, a atacat comunismul. Cartea sa despre naşterea capitalismului *{Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild,* 1934) poate fi însă considerată un produs al Şcolii de la Frankfurt,

întrucât analizează legătura dintre răspândirea economiei de piaţă şi filosofia raţionalistă, o temă tipică pentru cele studiate de Institut.

Henryk Grossman (1881-1950), evreu polonez, a lucrat la Institut de la sfârşitul anilor ’20, fără a fi însă un membru tipic: aparţinea ortodoxiei marxiste tradiţionale şi se consacrase analizei economice în scopul confirmării predicţiilor lui Marx privitoare la scăderea ratei profitului şi la colapsul capitalismului.

La începutul anilor ’30, Institutului i s-au alăturat Herbert Marcuse, căruia îi vom consacra un capitol separat ţinând cont de activitatea sa de mai târziu, şi Erich Fromm, devenit mai apoi unul dintre cei mai cunoscuti eretici dintre foştii freudieni.

începând din 1932, Institutul a editat Zeitschrift für Sozialforschung (Revista de Cercetări Sociale), care i-a fost organul principal şi în care au fost publicate pentru prima dată documentele lui teoretice de bază. După mutarea în Statele Unite, revista a mai apărut timp de doi ani (1939-1941) sub titlul Studies in Philosophy and Social Sciences.

Când naziştii au ajuns la putere la începutul anului 1933, Institutul, firește, nu şi-a mai putut continua activitatea în Germania. Ceva mai înainte, fusese creată o ramură a sa la Geneva, unde s-au mutat unii dintre membrii săi germani. O altă ramură a fost înfiinţată la Paris, unde revista a continuat să apară. Adorno a petrecut la început câţiva ani, ca emigrant, la Oxford, iar în 1938, s-a mutat în Statele Unite, unde au venit, mai devreme sau mai târziu, aproape toţi membrii Institutului (primul fiind Fromm). Wittfogel a fost deţinut timp de câteva luni într-un lagăr de concentrare, fiind însă finalmente eliberat. Membrii emigranţi au înfiinţat la Universitatea Columbia International Institute for Social Research, care a continuat proiectele de cercetare de la Frankfurt, iniţiind şi altele de factură similară. Walter Benjamin, care, din 1935, trăia la Paris, a fugit
de naziști în 1940, sinucigându-se la graniţa franco-spaniolă. Horkheimer şi Adorno au petrecut anii războiului la New York şi Los Angeles; în 1950, respectiv 1949, s-au întors la Frankfurt, reluându-şi

activitatea didactică la universitatea de acolo. Fromm, Marcuse, Ldwenthal şi Wittfogel au rămas definitiv în America.

k ★ k

Principiile fundamentale ale Şcolii de la Frankfurt, aplicabile deopotrivă la epistemologie şi la critica civilizaţiei, au fost formulate de Horkheimer într-o serie de articole apărute în Revista..., dintre care majoritatea au fost republicate în 1968 sub titlul *Kritische Theorie* (două volume, editate de A. Schmidt). Cel mai general şi mai programatic dintre aceste articole, scris în 1937, se intitula *Traditionelle und kritische Theorie.* Altele discutau diverse chestiuni filosofice, ca de pildă relaţia teoriei critice cu raţionalismul, materialismul, scepticismul şi religia; în cele două volume mai găsim critici la adresa lui Bergson, Dilthey şi Nietzsche şi eseuri despre rolul filosofiei, despre conceptul de „adevăr" şi despre specificul ştiinţelor sociale. Accepţiunea dată de Horkheimer termenului „teorie critică" urmărea, pesemne, relevarea a trei aspecte ale demersului său filosofic. întâi, independenţa faţă de doctrinele existente, inclusiv faţă de marxism; în al doilea rând, convingerea că civilizaţia era incurabil bolnavă şi necesita nu o reformă parţială, ci o transformare radicală; iar în al treilea rând, că analiza societăţii existente este ea însăsi un element al acestei societăţi, o formă a conştiinţei ei de sine. Gândirea lui Horkheimer este impregnată de principiul marxist potrivit căruia ideile filosofice, religioase şi sociologice nu pot fi înţelese decât raportându-le la interesele diverselor grupuri sociale (nu însă în sensul că totul s-ar reduce „în ultimă instanţă" la interesele de clasă), teoria fiind o funcţie a vieţii sociale; pe de altă parte, el apăra autonomia teoriei, astfel încât între cele două puncte există o tensiune. Horkheimer apără raţiunea hegeliană împotriva empiriştilor pozitivişti şi a pragmatiştilor; este convins că putem stabili adevăruri care nu pot fi enunţate nici ca ipoteze empirice, nici ca judecăţi analitice; se pare însă că nu acceptă vreo teorie a

subiectului transcendental. Se opune scientismului, adică punctului de vedere că metodele efectiv folosite în ştiinţele naturii constituie întregul echipament intelectual de care avem nevoie pentru obţinerea unor rezultate valabile. El aduce acestui punct de vedere cel puţin două obiecţii: întâi, că, în sfera fenomenelor sociale, spre deosebire de cele naturale, observaţia este ea însăşi un element al realităţii observate, iar în al doilea rând, că, în toate domeniile cunoaşterii, regulilor empirice şi logice trebuie să li se adauge intervenţia raţiunii, numai că principiile care guvernează raţiunea nu sunt îndeajuns de elucidate şi nu este clar de unde le- am putea deriva.

Aceste reflecţii ale lui Horkheimer anticipează, în esenţă, scrieri de mai târziu ale Şcolii de la Frankfurt, precum *Dialectica negativă* a lui Adorno; se vede, într-adevăr, limpede străduinţa sa de a evita orice formulă „reducţionistă" în tratarea problematicii tradiţionale hegeliene sau marxiste. Subiectivitatea individului nu poate fi descrisă integral folosind doar categorii sociale, nici explicată prin cauze sociale, întocmai cum societatea nu poate fi descrisă satisfăcător în termeni psihologici; subiectul nu este primordial în chip absolut, dar nici nu este un simplu derivat al obiectului; manifest primordială nu este nici „baza", nici „suprastructura"; „fenomenul" şi „esenţa" nu sunt prezentate ca fiind reciproc independente; praxisul nu poate absorbi teoria şi nici viceversa; în toate aceste cazuri, avem de-a face cu o interacţiune. Aceste idei nu sunt totuşi îndeajuns de precise spre a putea constitui o bază a unor reguli metodologice care să ne ferească deopotrivă de toate ispitele „reducţionismului", dogmatismului, idealismului şi ale materialismului vulgar. În toate cazurile de interacţiune, avem de-a face cu autonomia parţială a factorilor care se afectează reciproc, dar limitele acestei autonomii nu sunt trasate cât de cât limpede. Subliniind constant necesitatea „medierii", Horkheimer caută, pe cât se pare, să-şi apere poziţia împotriva tuturor tradiţiilor „reducţioniste".

Atât din scrierile lui Horkheimer, cât şi din cele ale

altor reprezentanţi ai Şcolii de la Frankfurt, reiese, de asemenea, clar că teoria critică asociază doctrinele empiriste şi pozitiviste cu cultul tehnologiei şi cu tendinţele tehnocratice din viata socială. Una dintre temele principale ale şcolii este ameninţarea pe care ar reprezenta-o pentru lume progresul tehnologiei susţinut de o stiinta esenţialmente indiferentă fată de universul valorilor. Dacă activitatea cognitivă este guvernată în aşa fel de reguli şi restricţii ştiinţifice încât să nu poată genera judecăţi de valoare, progresul ştiinţei şi al tehnologiei duce inevitabil la o societate totalitară, la o manipulare din ce în ce mai eficientă a oamenilor, la distrugerea culturii şi a personalităţii. Rezultă de aici importanţa raţiunii *(Vernunft)* hegeliene, care, în opoziţie cu intelectul *{Verstand),* poate să formuleze judecăţi „globale" şi să fixeze scopuri de urmărit, nu doar să indice mijloacele de atingere a unor scopuri determinate de factori iraţionali, O cultură scientistă nu poate să facă şi nu va face acest lucru, deoarece postulează că scopurile nu pot fi determinate pe cale ştiinţifică, fiind esenţialmente arbitrare. Nu pare însă că Horkheimer sau vreun alt membru al Şcolii de la Frankfurt ar fi în măsură să explice cum poate o aceeaşi facultate cognitivă să determine atât scopurile, cât şi mijloacele, şi în ce mod am putea trece de la observarea fenomenelor la înţelegerea acelei „esenţe" ascunse care să ne spună nu doar ce este omul în sens empiric, ci şi cum ar fi el dacă şi-ar realiza deplin natura.

în combaterea punctului de vedere fenomenálist al pozitiviştilor, Şcoala de la Frankfurt păşea pe urmele tânărului Marx şi era animată de acelaşi interes. Obiectivul urmărit era să

determine[??] ce este în realitate omul şi să definească cerinţele umanităţii autentice, scopurile ei esenţiale, care nu puteau fi observate empiric şi nici fixate în mod arbitrar, ci trebuiau descoperite. Membrii Şcolii par sa fi considerat ca omului i se cuvine ceva în mod „obiectiv" în virtutea însesi umanităţii sale şi, în particular, că el este îndrituit la fericire şi libertate. îndeobşte, însă, ei respingeau ideea tânărului Marx că umanitatea se realizează în procesul muncii sau

că munca însăşi ar putea, acum sau în viitor, să dezvăluie „esenţa umanitarii” şi s-o aducă la deplină desăvârşire. Nu rezultă nicăieri din aceste consideraţii ale lor cum ar putea fi conciliat crezul în paradigma umanităţii cu teza că omul este determinat de autocreaţia sa în istorie. Tot aşa, nu este clar cum se împacă teza că activitatea intelectuală nu poate transgresa limitele praxisului istoric cu exigenţa unei critici „globale” în care teoria raţiunii este opusă totalităţii acestui praxis.

Toate aceste elemente ale teoriei critice sunt prezente încă din anii ’30 la Horkheimer, precum şi la Marcuse sau Adorno. Acesta din urmă a abordat problema subiectivităţii şi a obiectului, precum şi pe aceea a reificării, în principal în contextul filosofici kierkegaardiene şi al criticii muzicale. Una dintre temele recurente ale scrisului său este cea a comercializării artei în condiţiile

J

capitalismului monopolist; muzica de jazz, în întregul ei, i se părea a fi un simptom al acestei degradări. Ceea ce a ţinut să evidenţieze în principal este că, într-o cultură de masă, arta îşi pierde funcţia „negativă”, adică aceea de a reprezenta o utopie dincolo şi mai presus de societatea existentă. Obiecta nu atât la „politizarea” artei, cât, dimpotrivă, la înlocuirea funcţiei ei politice printr-o desfătare pasivă, neangajată intelectual.

Cât despre opera lui Walter Benjamin, ea nu poate fî rezumată integral în termenii istoriei marxismului. Dintre numeroasele lui scrieri de filosofic şi critică literară, puţine ar putea fî caracterizate ca având un fundal marxist. Totuşi, el a fost mult timp un adept al materialismului istoric într-o accepţiune dată de el personal acestui termen, iar într-o anumită perioadă, a fost atras de comunism, deşi nu a aderat niciodată la partidul comunist. Se pare că a încercat să grefeze materialismul istoric pe propria sa filosofie a culturii, care nu avea nimic de-a face cu marxismul şi pe care o elaborase mai înainte. Gershom Scholem, prietenul său apropiat şi una dintre cele mai mari autorităţi contemporane în istoria iudaismului, subliniază că Benjamin a avut tot timpul o puternică înclinaţie

mistică şi, de asemenea, că din Marx nu citise decât foarte puţin. De-a lungul întregii vieţi, l-au pasionat înţelesurile tainice ale cuvintelor, ceea ce l-a motivat să studieze limbajul magiei, cabala şi originile şi funcţiile limbajului în general. Pare să fi considerat materialismul istoric drept o cheie posibilă de acces la sensul tainic al istoriei, dar propriile lui speculaţii l-au condus la ideea că viziunea materialist-istorică este un caz sau o aplicare particulară a unei teorii mai cuprinzătoare care lega comportamentul uman cu un impuls „mimetic" general din natură. în orice caz, gândurile sale despre istorie nu aveau nimic de-a face cu o teorie a progresului sau a determinismului universal. Era impresionat, pe de altă parte, de dialectica dintre unicitate şi recurenţă în istorie, mitologie şi artă. Ceea ce pare să-l fi atras, din comunism, nu era ideea de regularitate în istorie, ci mai degrabă aceea de discontinuitate (de unde şi interesul său pentru Sorel). În *Teze privind conceptul de istorie (Thesen über den Begriff der Geschichte),* scrise cu câteva luni înainte de moarte, afirma că nimic nu a fost mai dezastruos pentru mişcarea muncitorească germană decât crezul că înota purtată de torentul istoriei. Deosebit de nocive şi de suspecte erau, în opinia sa, acele versiuni ale marxismului care priveau istoria drept o cucerire progresivă a naturii văzute ca un obiect de exploatat, viziune care i se părea a avea iz de ideologie tehnocratică. Istoria, scria el în menţionatele *Teze,* este o construcţie a cărei scenă nu este timpul vid, nediferenţiat, ci timpul plin de *Jetztzeit,* de existenţa unor evenimente revolute necontenit resuscitate în prezent. Această idee de „prezent" nepieritor revine în mai multe locuri din scrierile sale. Benjamin avea un simţământ puternic, conservator al permanenţei trecutului, pe care s-a străduit să-l împace cu crezul revoluţionar în discontinuitatea istoriei. El lega această din
urmă idee de tradiţia mesianică evreiască, susţinând, contrar doctrinei lui Marx, imposibilitatea unei escatologii pur imanente; *escl.iaton-v*|| nu se putea manifesta ca o continuare naturală a cursului de până acum al evenimentelor, ci, asemenea venirii lui Mesia, presupunea o ruptură în timp. Dar natura

discontinuă şi catastrofică a istoriei nu putea răpi prezentului dimensiunea sa generatoare de sens. Din multitudinea de reflecţii ale lui Benjamin, vagi şi ambigue, cum sunt, despre dispariţia străvechilor legături dintre artă, pe de o parte, şi mit şi ritual, pe de alta, se poate vedea că nu considera nicidecum această ruptură ca fiind exclusiv benefică; credea, pare-se, că, pentru salvarea culturii, trebuia neapărat prezervat ceva esenţial din moştenirea mitică. Mai credea, pare-se, că există un tezaur preexistent de sensuri pe care limbajul uman nu le-a creat, ci descoperit; limbajul, considera el, comunică sensuri nu în virtutea convenţiei şi la întâmplare, ci printr-un fel de afinitate alchimică cu obiectele şi experienţa. (Pe această linie, şi-a manifestat interesul pentru speculaţiile lui Marr privitoare la originea limbajului.) Concepţia pur instrumentală despre limbaj, caracteristică pozitivismului, i se părea solidară cu anihilarea generală a sensurilor moştenite într-o civilizaţie orientată spre tehnocraţie.

În ciuda anumitor declaraţii ale sale ocazionale, Benjamin nu pare să fî avut multe lucruri în comun cu marxismul. A fost, cu siguranţă, legat de Şcoala de la Frankfurt prin interesul său pentru diversele forme de decadentă culturală rezultate din comercializarea artei. E posibil ca o vreme să fî crezut mai mult decât alţi membri ai Şcolii în potenţialul eliberator al proletariatului, pe care îl considera însă nu atât organizatorul unor noi relaţii de producţie, cât portdrapelul unei noi culturi care ar putea restaura valorile ce dispăreau odată cu declinul influentei miturilor.

Triumful nazismului şi efectele lui bulversante asupra culturii germane au făcut ca atenţia Şcolii de la Frankfurt să se îndrepte, în mod firesc, spre investigarea cauzelor psihologice şi sociale ale deconcertantului succes al totalitarismului. Atât în Germania, cât şi, mai târziu, în Statele Unite, Institutul a efectuat studii empirice asupra atitudinilor care şi-au aflat expresia în dorinţa de autoritate şi în disponibilitatea indivizilor de a i se supune. În 1936, a fost publicată la Paris o lucrare

colectivă intitulată *Studien über Autorität und Familie,* bazată deopotrivă pe consideraţii teoretice şi pe observaţii empirice; principalii ei autori erau Horkheimer şi Fromm. Horkheimer căuta să explice dezvoltarea instituţiilor autoritare prin declinul şi transferul autorităţii de familie şi, simetric, creşterea importanţei instituţiilor politice în „socializarea" individului. Fromm interpreta nevoia de autoritate a indivizilor în termeni psihanalitici (conceptul de „caracter sadomasochist"); el nu împărtăşea însă pesimismul lui Freud în ce priveşte inevitabilitatea conflictului dintre instincte şi exigenţele vieţii în comunitate sau rolul permanent represiv al culturii. Membrii Scolii de la Frankfurt au căutat să elucideze fenomenul nazist din multiple direcţii şi să-i descopere rădăcinile psihologice, economice şi culturale. Pollock a discutat despre nazism în termenii capitalismului de stat, văzând în regimul sovietic un alt exemplu al acestuia; ambele sisteme prevesteau o nouă eră de dominaţie şi opresiune bazate pe dirijarea economiei de către stat, tendinţe autarhice şi eliminarea şomajului prin folosirea constrângerii. Majoritatea autorilor aparţinând Şcolii erau de părere că perspectivele libertăţii individuale şi ale culturii autentice erau sumbre având în vedere tendinţele contemporane, creşterea controlului de stat asupra individului şi birocratizarea relaţiilor sociale. Totalitarismul nazist şi cel sovietic nu erau, în viziunea lor, simple aberaţii istorice, ci simptome ale unei tendinţe generale. Franz Neumann, însă, într-o carte din 1944, adopta o poziţie mai tradiţional marxistă: el considera că nazismul era o formă a capitalismului monopolist şi care nu izbutea s-o scoată la capăt cu „contradicţiile" tipice acelui sistem, astfel încât nu putea avea decât o durată limitată.

În Statele Unite, Şcoala a continuat să producă studii de psihologie socială menite să elucideze cauzele care au generat şi menţinut atitudini, credinţe şi mituri caracteristice sistemelor totalitare. Dintre ele fac parte un volum consacrat antisemitismului şi o lucrare colectivă, de Adorno şi alţii, *The Authoritarian Personality* (1950), bazată pe

rezultatele unor teste proiective şi pe date obţinute prin chestionare. Studiul se axa asupra corelaţiei dintre diferitele trăsături de personalitate ale celor înclinaţi să aprobe autoritatea şi să i se închine, precum şi asupra legăturii dintre existenţa şi pregnanţa acestor trăsături şi variabile sociale cum sunt clasa, educaţia şi religia.

Adorno şi Horkheimer au rămas extrem de activi până la sfârşitul vieţii, publicând în America şi Germania postbelice lucrări considerate documente clasice ale Scolii de la Frankfurt. Printre ele se numără o lucrare comună, *Dialektik der Aufklärung* (1947), apoi *Eclipse of Reason* (1947) şi *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967) de Horkheimer. Adorno, pe lângă numeroase studii de muzicologie – *Philosophie der neuen Musik* (1949), *Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt* (1956), *Moments Musicaux* (1966) –, a publicat *Negative Dialektik* (1966), considerata *summa philosophica* a Şcolii, apoi o critică a existenţialismului *(Jargon der Eigentlichkeit: ztir deutschen Ideologie,* 1964) şi eseuri de teoria culturii, parte din ele reunite în volumul *Prismen* (1955). El a mai îngrijit, împreună cu Scholem, o ediţie de scrieri ale lui Benjamin, în două volume (1955). Neterminata sa *Ästhetische Theorie* a fost publicată postum, în 1973. Tot în 1973 au apărut şi traduceri în engleză ale celor trei lucrări menţionate mai sus (sub titlurile *Dialectic oj Enlightenment} Negative Dialectics} The Jargon of Authenticity).*

În secţiunile următoare, voi încerca să prezint mai detaliat principalele idei ale „teoriei critice”, fără a păstra ordinea cronologică. Voi lăsa deoparte muzicologia lui Adorno nu pentru că ar fî neimportantă, ci pentru că îmi lipseşte competenţa necesară pentru a o discuta.

2. Principiile teoriei critice

Regulile teoriei „critice”, ca opusă teoriei „tradiţionale”, au fost formulate în eseul programatic din 1937 al lui Horkheimer, care dezvoltă următoarele idei principale.

în studiile de până acum asupra fenomenelor sociale se postula, de regulă, fie că aceste studii trebuie să folosească regulile obişnuite ale inducţiei şi să urmărească formularea de concepte şi reguli generale, pe cât posibil exprimate cantitativ, fie că este posibilă, aşa cum cred fenomenologii, descoperirea de legi „esenţiale” independent de rezultatele empirice. În ambele cazuri, starea de lucruri supusă observaţiei era separată de cunoaşterea al cărei obiect este, întocmai cum obiectul unei ştiinţe a naturii îi este dat acesteia „din afară”. Se credea, de asemenea, că dezvoltarea cunoaşterii este guvernată de logica ei imanentă şi că, dacă unele teorii erau abandonate în favoarea altora, aceasta se întâmpla din motivul că acele teorii întâmpinau dificultăţi logice şi se dovedeau incompatibile cu datele noi oferite de experienţă, în realitate, însă, cel mai puternic agent al modificărilor în sfera teoriei sunt schimbările sociale; ştiinţa este parte integrantă a procesului social de producţie şi suferă schimbări în consecinţă. Filosofîa burgheză şi-a exprimat crezul eronat în independenţa ştiinţei prin diverse doctrine transcendentale care i-au împiedicat pe oameni să înţeleagă geneza socială şi funcţiile sociale ale cunoaşterii; doctrine care perpetuau totodată imaginea despre cunoaştere ca o activitate ce ar consta în descrierea lumii aşa cum este şi nu şi-ar propune să o transceandă ori să o critice, deoarece aceasta ar necesita judecăţi evaluative, pe care ştiinţa nu le poate furniza. Lumea ştiinţei era considerată o lume de fapte date de-a gata pe care cercetătorul caută doar să le ordoneze, ca şi cum perceperea lor ar fi total independentă de cadrul social în care are loc.

Din perspectiva teoriei critice, „fapte” în acest sens nu există. Percepţia nu poate fi izolată de geneza ei socială; atât ea, cât şi obiectul ei sunt produse sociale şi istorice. Observatorul individual este pasiv faţă de obiect, dar societatea, ca întreg, este un element activ în procesul de cunoaştere, deşi poate să nu fie conştientă de acest lucru. Faptele stabilite în procesul cunoaşterii sunt, în parte, determinate de praxisul colectiv al oamenilor care au

inventat instrumentele conceptuale folosite de cercetător. Obiectele, aşa cum le cunoaştem, sunt, în parte, produsul conceptelor şi al praxisului colectiv pe care filosofii, neconştientizându-i originea, îl prefac, în mod greşit, pietrificându-l într-o conştiinţă transcendentală preexistentă individului.

Teoria critică se vede pe sine ca pe o formă de comportament social şi este conştientă de funcţiile şi geneza ei, ceea ce însă nu înseamnă că ea nu este teorie în adevăratul sens al cuvântului. Funcţia ei specifică o constituie refuzul de a accepta implicit, aşa cum facea teoria tradiţională, că regulile societăţii existente – inclusiv diviziunea muncii, locul atribuit activităţii intelectuale, distincţia dintre individ şi societate – sunt naturale şi inevitabile.

Ea caută să înţeleagă societatea ca pe un întreg, iar în acest scop trebuie, într-un anumit sens, să se poziţioneze în afara ei, deşi, pe de altă parte, se consideră un produs al societăţii. Ea critică societatea analizându-i categoriile. Societatea existentă se comportă ca o creaţie „naturală” independentă de voinţa membrilor ei, iar a înţelege acest lucru înseamnă a înţelege „înstrăinarea” căreia aceştia îi sunt supuşi.

> Gândirea critică este, în prezent, motivată de străduinţa de a transcende în mod autentic situaţia de tensiune, de a suprima opoziţia dintre finalitatea, spontaneitatea şi raţionalitatea individului şi condiţiile de muncă pe care societatea se bazează. Ea implică ideea că omul se află în conflict cu sine înainte de a-şi recupera identitatea. *(Kritische Theorie,* ediţia „A. Schmidt”, voi. II.)

Teoria critică recunoaşte că nu există un subiect absolut al cunoaşterii şi că subiectul şi obiectul nu coincid încă în procesul gândirii despre societate, deşi acest proces este, de fapt, unul de cunoaştere de sine a societăţii. Coincidenţa lor se plasează în viitor; ea nu poate fi însă rezultatul simplului progres intelectual, ci doar al procesului social care va reda omenirii statutul de stăpân al destinului său prin despuierea vieţii sociale de caracterul ei „exterior”, cvasinatural. Acest proces implică o schimbare în natura teoriei, în funcţia gândirii şi în relaţia acesteia cu obiectul.

După cum se vede, viziunea lui Horkheimer în acest punct este apropiată de cea a lui Lukács: gândirea despre societate este ea însăşi un fapt social, teoria este în mod inevitabil parte componentă a procesului pe care îl descrie. Există însă şi o diferenţă esenţială. Lukács credea că unitatea deplină dintre subiectul şi obiectul istoriei şi, deci, unitatea dintre praxisul social şi teoria care îl „exprimă" s-a realizat în conştiinţa de clasă a proletariatului, de unde decurgea, în viziunea lui, că identificarea observatorului cu concepţia de clasă a proletariatului (aşadar, cu linia partidului comunist) era o garanţie a corectitudinii teoretice. Horkheimer respinge în mod explicit această tezã, declarând că situaţia proletariatului nu oferă nicio garanţie în materie de cunoaştere. Teoria critică este în favoarea eliberării proletariatului, dar doreşte totodată să-şi păstreze independenţa, adică refuză să-şi asume o acceptare pasivă a punctului de vedere proletar, pentru că aceasta ar transforma-o în psihologie socială, într-o simplă înregistrare a ceea ce gândesc şi simt muncitorii în fiecare moment dat. Tocmai pentru că este „critică", teoria trebuie să rămână autonomă fată de orice formă existentă a conştiinţei 5 3 J
sociale. Teoria se concepe pe sine ca pe un aspect al praxisului angajat în crearea unei societăţi mai bune; ea păstrează un caracter militant, dar nu se mărgineşte la a fi activată de lupta de clasă existentă. Atitudinea ei critică faţă de „totalitatea" sistemului social nu constă în suprapunerea unor judecăţi de valoare peste propoziţiile teoretice, ci este prezentă implicit în aparatul conceptual moştenit de la Marx; categorii de felul celor de „clasă socială", „exploatare", „plusvaloare", „profit", „pauperizare" şi „crize"... „sunt elemente ale unui ansamblu conceptual care are drept menire nu reproducerea societăţii, ci schimbarea ei în direcţia potrivită" *(ibidem).* Teoria are, aşadar, prin însuşi aparatul ei conceptual, un caracter activ şi distructiv, dar trebuie să ţină cont de faptul că s-ar putea afla în opoziţie cu conştiinţa reală a proletariatului. Teoria critică, păşind pe urmele lui

Marx, analizează societatea în lumina unor categorii abstracte, dar nu uită în nicio etapă că, în calitatea ei de teorie, este o critică a lumii pe care o descrie, că actul intelectual este în acelaşi timp un act social, că ea este o „critică” în sens marxian. Obiectul ei este o societate istorică particulară: lumea capitalistă în forma ei actuală, care blochează dezvoltarea umană şi ameninţă lumea cu recăderea

în barbarie.[?] Teoria critică are privirea îndreptată[5] spre o altă societate, în care indivizii îşi vor hotărî propria soartă în loc de a fi supuşi unei necesităţi exterioare; prin aceasta, ea sporeşte probabilitatea realizării unei astfel de societăţi şi este conştientă de acest fapt. În societatea viitorului nu va mai exista nicio diferenţă între necesitate şi libertate. Teoria se află în slujba emanicipării şi fericirii umane, a creării unei lumi pe potriva puterilor şi nevoilor umane şi declară că omenirea are potenţialităţi diferite de cele manifestate în lumea existentă.

Vedem, aşadar, că principiile fundamentale ale „teoriei critice” sunt cele ale lui Lukăcs, dar fără proletariat. Această diferenţă face ca ea să fie mai flexibilă şi mai puţin dogmatică, dar, pe de altă parte, mai obscură şi mai inconsecventă. Lukăcs, identificând teoria cu conştiinţa de clasă a proletariatului, iar pe aceasta, la rândul ei, cu înţelepciunea partidului comunist, definea clar criteriile adevărului: anume că, în observarea societăţii, adevărul nu rezultă din aplicarea unor reguli ştiinţifice generale, valabile şi în ştiinţele naturii, ci este definit prin originea lui; partidul comunist este infailibil. Această epistemologie are cel puţin meritul de a fi consecventă şi perfect clară. Pe când în cazul „teoriei critice” nu ştim cum ar trebui combinate criteriile genetice cu autonomia intelectuală a teoriei şi de unde ar urma să fie extrase regulile ce guvernează corectitudinea ei, dat fiind că ea respinge criteriile „pozitiviste”, dar totodată refuză să se identifice cu proletariatul. Pe de altă parte, Horkheimer repetă (în *Der Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*^ 1934) formularea lui Feuerbach că omul este cel ce gândeşte, şi nu eul sau raţiunea; prin aceasta, el subliniază că atât regulile demersului ştiinţific, cât şi bagajul de concepte

folosit în ştiinţă sunt creaţii istorice, rezultatul unor nevoi practice şi că, de asemenea, conţinutul cunoaşterii nu poate fi separat cu totul de geneza ei istorică, cu alte cuvinte, că nu există un subiect transcendental. În spiritul acestor consideraţii ar putea să pară că teoria este „bună" sau corectă pentru că militează pentru „progres social" sau că valoarea ei intelectuală este definită de funcţia ei socială. Pe de

[5] altă parte, însă, se consideră că teoria trebuie să-şi păstreze autonomia faţă de realitate; conţinutul ei nu trebuie să derive din identificarea cu vreo mişcare existentă şi nu trebuie să fie pragmatic nici măcar în sensul raportării la specia umană, cu atât mai puţin la o clasă socială. Nu este clar, aşadar, în ce sens se pretinde el adevărat: în sensul că descrie realitatea aşa cum este sau întrucât „serveşte interesele eliberării omenirii"? Cel mai clar răspuns oferit de Horkheimer la această întrebare este, probabil, următorul:

> Dialectica deschisă nu pierde însă pecetea adevărului. Descoperirea de limitări şi unilateralităţi în propria gândire şi în cea a altora este un aspect important al procesului intelectual. Atât Hegel, cât şi succesorii săi materialişti au subliniat, pe drept cuvânt, ca această abordare critică, relativistă, este parte componentă a cunoaşterii. Dar certitudinea şi afirmarea propriei convingeri nu pretind sa ne închipuim că unitatea dintre subiect şi obiect a fost realizată şi că gândirea se poate opri. Rezultatele obţinute din observaţie şi inferenţă, cercetarea metodică şi
>
> ? J 1 J J>
> evenimentele istorice, munca de zi cu zi şi lupta politică sunt adevărate daca sunt pe potriva mijloacelor cognitive de care dispunem *den verfiigbaren Erkentnissmitteln staudhalten*. *{Zum Problem der Wahrheit,* voi. I.)

Această explicaţie este departe de a fi limpede. Dacă ea înseamnă că teoria critică, indiferent de circumstanţele în care a fost elaborată, este, în ultimă instanţă, supusă regulilor de verificare empirică şi este judecată drept adevărată sau falsă prin raportare la ele, atunci ea nu diferă epistemologic de teoriile pe care le condamnă drept „tradiţionale". Dacă însă se are în vedere ceva mai mult, şi anume că, pentru a fi adevărată, o teorie

trebuie să reziste şi la testul empiric al „caracterului socialmente progresist”, atunci Horkheimer omite să ne spună ce-i de făcut dacă aceste două criterii se află în conflict. El se mulţumeşte cu repetarea de generalităţi, cum ar fi cea că adevărul nu este „supraistoric”, sau ideea condiţionării sociale a cunoaşterii sau, în fine, ceea ce el numeşte „medierea sociala” necesară între concept şi obiectul său; el ne mai asigură că teoria nu este „statică” şi că ea nu „absolutizează” nici subiectul, nici obiectul, şi aşa mai departe. Singurul lucru clar este că „teoria critică” refuză să accepte dogmatismul de partid al lui Lukács şi caută să-şi păstreze statutul de teorie, deşi totodată refuză să recunoască criteriile de verificare empirice. Cu alte cuvinte, ea există în virtutea propriei ambiguităţi.

De asemenea, teoria critică astfel înţeleasă nu cuprinde o utopie specifică. Predicţiile lui Horkheimer se mărginesc la generalităţi răsuflate: fericirea şi libertatea universale, omul care va deveni propriul său stăpân, abolirea profitului şi a exploatării etc. Ni se spune că „totul” trebuie schimbat, că nu poate fî vorba de reformarea societăţii, ci de transformarea ei, nu însă şi cum urmează să fie făcut acest lucru sau ce anume va fi pus în locul societăţii actuale. Proletariatul nu mai este ridicat la rangul de subiect infailibil al istoriei, deşi eliberarea lui rămâne un obiectiv al teoriei. Cum însă aceasta nu se pretinde a fi pârghia efectivă a eliberării generale, nu rămâne nimic clar în afară de convingerea că ea constituie un mod de gândire superior şi care va contribui la emanciparea umanităţii.

Remarcile lui Horkheimer privitoare la preferinţele şi interesele sociale prezente implicit în aparatul conceptual de care se servesc diferitele teorii despre societate sunt, de bună seamă, adevărate, numai că nici pe vremea lui nu erau nişte noutăţi. Dar faptul că ştiinţele sociale reflectă diferite interese şi valori nu înseamnă, cum pare a crede Horkheimer (pe urmele lui Lukács, Korsch şi Marx), că diferenţa dintre judecăţile empirice şi cele evaluative a fost „depăşită”.

în acest sens, „teoria critică” este o încercare inconsecventă de a păstra marxismul fără a accepta identificarea, caracteristică acestuia, cu proletariatul şi fără a recunoaşte criteriile de clasă sau de partid ale adevărului, dar, tot aşa, şi fără a căuta o soluţie la dificultăţile ce se ivesc atunci când marxismul este astfel
trunchiat. Ea este o formă parţială de marxism care nu înlocuieşte prin nimic componentele abandonate ale acestuia.

3. Dialectica negativă

Nu există, din câte cunosc, vreo versiune rezumată a *Dialecticii negative,* carte considerată, pe drept cuvânt, cea mai completă şi mai generală expunere a gândirii lui Adorno. Pesemne că ar fi şi imposibil de realizat un asemenea rezumat, lucru de care, probabil, Adorno era perfect conştient; înclin, de altfel, să cred că a şi compus-o anume în aşa fel încât să nu poată fi rezumată. Cartea ar putea fi caracterizată drept o antinomie *sm-gcnens'.* o lucrare filosofică ce-şi propune să dovedească, prin exemple şi prin consideraţii teoretice, că scrierea unei lucrări filosofice nu este cu putinţă. Dificultatea de a-i explica conţinutul nu este cauzată numai de sintaxa sa extrem de alambicată, care este evident voită, sau de faptul că autorul foloseşte jargonul hegelian şi neohegelian fără nicio preocupare de a-l explica, de parcă ar fi vorba de cel mai clar limbaj din câte există. Obscuritatea căutată a stilului şi dispreţul arătat cititorului ar putea fi, până la un punct, trecute cu vederea dacă lucrarea n-ar fi total lipsită de formă literară. Sub acest aspect, ea reprezintă parcă pandantul lipsei de formă cultivate începând cu ceva timp în urmă în artele plastice, iar mai târziu, şi în muzică şi literatură. Rezumarea lucrării lui Adorno este la fel de imposibilă ca descrierea intrigii unui antiroman sau a subiectului unei *action painting* (pictură gestuală). Se poate spune, totuşi, cu temei că abandonarea formei în pictură nu a dus la distrugerea artei, ea nefacând, în fond, decât să elibereze pictura pură de elementul

„anecdotic”; în mod similar, romanul şi drama, deşi constau din cuvinte, au supravieţuit pierderii (niciodată totală) a formei, de vreme ce pe Joyce, Muşii şi Gombrowicz îi putem nu doar citi, ci şi înţelege, în scrisul filosofic, însă, disoluţia formei este în cel mai înalt grad distructivă. Ea poate fi tolerată dacă se datorează încercării autorului de a prinde în cuvinte o „experienţă” evanescentă şi a face ca lucrarea să fie în chip direct „expresivă”, ca la Gabriel Marcel; este însă greu de suportat scriitura unui filosof care, operând întruna cu abstracţii, pretinde totodată că abstracţiile sunt o formă goală de sens a discursului.

Cu aceste rezerve, putem încerca acum să oferim o idee despre periplul ideatic al lui Adorno. Tema centrală care străbate întreaga carte şi-şi află expresia, de exemplu, în critica sa la adresa lui Kant, Hegel şi a existenţialiştilor, pare a fi următoarea: filosofía a fost mereu dominată de căutarea unui punct de plecare absolut, deopotrivă metafizic şi epistemologic, şi, drept urmare, în pofida intenţiilor de care erau animaţi filosofii înşişi, a fost antrenată în căutarea „identităţii”, adică a unui gen de fiinţă primordială la care ar fi reductibile toate celelalte – orientare constatabilă deopotrivă în idealismul german şi în pozitivism, în existenţialism şi în fenomenologia transcendentală. Aplecându-se asupra „perechilor” de contrarii tradiţionale tipice precum obiect/subiect, general/particular, date empirice/idei, continuitate/discontinuitate, teorie/practică, filosofii au căutat să le interpreteze în aşa fel încât să acorde primat unuia dintre concepte faţă de celălalt şi, astfel, să creeze un limbaj uniform cu ajutorul căruia să poată fi descris totul; altfel spus, să identifice aspecte ale universului din care ar deriva toate celelalte. Acest lucru nu este însă posibil. Nu există „primat” absolut: orice constituie obiect de interes pentru filosofie se află în interdependenţă cu opusul său. (Ideea este, firește, a lui Hegel, dar Adorno pretinde că acesta n-a rămas ideii fidel până la capăt.) O filosofie care continuă să aspire în manieră tradiţională la descoperirea principiului sau conceptului „primordial” se află pe o

pistă greşită şi, în plus, când este vorba de civilizaţia noastră, contribuie implicit, tânjind după ordine şi invariabilitate cu orice preţ, la potenţarea tendinţelor totalitare şi conformiste. De fapt, filosofía este o imposibilitate; singura posibilitate este negaţia permanentă, rezistenţa pur distructivă faţă de orice încercare de reducere a lumii la un principiu unic menit să-i confere „identitate”.

Dar şi marxismul – mai ales în interpretarea pe care i-a dat-o Lukács, deşi numele acestuia nu este explicit menţionat în context – se supune aceleiaşi tendinţe totalitare, sub pretextul criticii „reificării”.

> Inadecvărilc teoretice remanente din Hegel şi Marx au devenit parte componentă a practicii istorice, putând astfel redeveni obiect al reflecţiei teoretice, în loc ca gândul să se încline iraţional în faţa primatului practicii. Practica însăşi a fost un concept eminamente teoretic. *{Negative Dialectici)*

Adorno atacă astfel teza marxi st-lukăcsi ană a „primatului practicii”, în care teoria este dizolvată, pierzându-şi autonomia. în măsura în care opoziţia sa faţă de „filosofia identităţii” este îndreptată împotriva filonului antiintelectualist din marxism şi a atotînglobantei sale „practici”, Adorno apără dreptul la existenţă al filosofiei. El chiar îşi începe cartea cu declaraţia: „Filosofia, care, la un anumit moment din trecut, păruse perimată, continuă să trăiască, pentru că prilejul realizării ei a fost ratat.” În acest punct, Adorno se distanţează în mod vădit de marxism; poate că, argumentează el, a fost o vreme când speranţele lui Marx de eliberare a omenirii de către proletariat şi de abolire a filosofiei prin identificarea ei cu „viaţa” fuseseră realiste, dar acea vreme a trecut. Teoria este nevoită să rămână pe mai departe autonomă, ceea ce, firește, nu înseamnă că ea ar fi dobândit, la rândul său, un „primat” absolut; de fapt, nimic nu este „primordial”, totul depinde de tot restul şi, tocmai prin aceasta, îşi are câtimea sa de „substanţialitate”. „Practica” nu poate îndeplini sarcinile teoriei, iar dacă-şi arogă acest rol, devine de-a dreptul inamica gândirii.

Dacă nu există primat absolut, atunci, consideră Adorno, toate încercările de cuprindere a

„întregului” cu ajutorul raţiunii sunt zadarnice şi servesc cauzei mistificării. Aceasta nu înseamnă că filosofia se va dizolva necesarmente în ştiinţele particulare, cum au pretins pozitiviştii; teoria este indispensabilă, dar, deocamdată, ea nu poate fi altceva decât negaţie. încercările de a cuprinde „întregul” au la bază aceeaşi credinţă în identitatea ultimă a toate câte sunt; chiar dacă filosofia susţine că „întregul” este „contradictoriu”, ea îşi păstrează prejudecăţile în privinţa „identităţii”, care sunt atât de tenace, încât până şi „contradicţia” poate fî transformată în instrument al lor dacă este proclamată temeiul ultim al universului. Dialectica, în adevăratul sens al cuvântului, este, de aceea, nu simplă investigare a „contradicţiei”, ci refuz de a o accepta ca pe o schemă capabilă să explice totul. Strict vorbind, dialectica nu este nici metodă, nici descriere a

lumii, ci act de împotrivire mereu reluată faţă de toate schemele descriptive existente şi de toate metodele care aspiră la universalitate. „Contradicţia totală nu este altceva decât neadevărul învederat al identificării totale.”

Nu există, tot aşa, nici vreun absolut epistemologic, vreo sursă a înţelepciunii unică şi de netăgăduit; „pura nemijlocite” a actului cognitiv, dacă există aşa ceva, nu poate fi exprimată în cuvinte, iar cuvintele îi imprimă, inevitabil, o formă abstractă, raţionalizată. Eul transcendental al lui Husserl este însă şi el o falsă construcţie, deoarece nu există acte de intuire libere de geneza socială a cunoaşterii. Toate conceptele îşi au finalmente rădăcinile în non- conceptual, în eforturile umane de a controla natura; niciun fel de concepte nu pot să exprime întregul conţinut al obiectului sau să se identifice cu acesta; „fiinţa” pură a lui Hegel se dovedeşte finalmente totuna cu nimicul.

Dialectica negativă poate fi caracterizată, după cum spune Adorno, drept un antisistem şi, în acest sens, ea pare să coincidă cu poziţia lui Nietzsche. Adorno, însă, spune mai departe că gândirea însăşi este negaţie, aşa cum prelucrarea oricărei substanţe

este o „negaţie” a formei în care ea ni se prezintă. Chiar şi enunţul că ceva *este* într-un fel sau altul reprezintă o negaţie, întrucât se subînţelege că acel *ceva* nu este altminteri. Astfel, însă, „negativitatea” este redusă la o banalitate; nu se vede cum ar putea exista o filosofie care să nu fie „negativă” în acest sens sau împotriva căreia Adorno să aibă de obiectat. Principala lui intenţie pare a fi însă una mai puţin banală, anume aceea de a avansa nu răspunsuri determinate la problemele tradiţionale ale filosofiei, ci de a se mărgini la discreditarea filosofici aşa cum aceasta arată în prezent, întrucât ea, aspirând la „pozitivi tate”, degenerează inevitabil în acceptarea *status* a dominaţiei omului de către om. Conştiinţa burgheză pe vremea emanicipării acestei clase a combătut modurile de gândire „feudale”, nefiind însă în stare să se detaşeze de orice fel de „sistem”, deoarece simţea că nu reprezintă „libertatea totală”; din această remarcă a lui Adorno, deducem că el preconizează „libertate totală” faţă de orice fel de „sistem”.

Prin critica pe care o face „identităţii” şi „pozitivităţii”, Adorno continuă motivul tradiţional preluat de Şcoala de la Frankfurt de la Marx: critica unei societăţi care, aflată sub dominaţia „valorii de schimb”, reduce indivizii şi lucrurile la un nivel comun de anonimat omogen. O filosofie care exprimă şi afirmă o atare societate nu poate da seama de varietatea fenomenelor sau de interdependenţa diferitelor aspecte ale vieţii; pe de o parte, ea omogenizează societatea, iar pe de alta, reduce oamenii şi lucrurile la statutul de „atomi”, proces în care, observă Adorno, şi logica îşi are rolul său; în această privinţă, el este fidel tradiţiei filosofici marxiste recente, care atacă logica ignorând, în acelaşi timp, evoluţiile ei moderne.

Ştiinţa însăşi, după cât se pare, participă la conspiraţia generală a civilizaţiei împotriva omului, întrucât identifică raţionalitatea cu măsurabilitatea, reduce totul la „cantităţi” şi exclude din cuprinsul cunoaşterii deosebirile calitative; Adorno nu sugerează, însă, ca ar exista, undeva, o ştiinţă

„calitativă” aptă să ia locul celei actuale.

Miza acestei critici nu o constituie apărarea relativismului, pentru că şi acesta este considerat parte componentă a „conştiinţei burgheze”; relativismul este antiintelectual *(geistfeindlich)*, abstract şi obtuz, întrucât ceea ce el tratează drept relativ îşi are rădăcinile, întocmai ca el însuşi, în structura societăţii capitaliste; „pretinsa relativitate socială a punctelor de vedere ascultă de legea obiectivă a producţiei sociale în condiţiile proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie”. Adorno nu spune la care lege se referă şi, statornic în dispreţul său faţă de logica burgheză, nu stă să cumpănească validitatea logică a criticii pe care o avansează.

Filosofia, în sensul de „sistem”, susţine el, este imposibilă, deoarece totul se schimbă – enunţ pe care-l detaliază în felul următor:

> Invarianţii, a căror invariantă este şi ea una produsă *ein Produziert ist*, nu pot fi despuiaţi de elementele variabile ca şi cum am fi ajuns în posesia întregului adevăr. Adevărul este amalgamat cu substanţa, care suferă schimbări; imuabilitatea adevărului este o amăgire caracteristică pentru *prima philosophia.*

Pe de o parte, conceptele posedă o anumită autonomie şi nu se nasc ca simple copii ale unor lucruri; pe de alta, ele nu se bucură de vreun „primat” faţă de lucruri, căci a admite un astfel de primat ar însemna a accepta dominaţia birocratică sau capitalistă.

> Principiul dominaţiei, care scindează antagonic societatea umană, este acelaşi cu cel care, spiritualizat, generează diferenţa dintre concept şi obiectul ce i se subsumează *[dem ihm Unterworfenen\.*

De unde urmează că nominalismul greşeşte („conceptul de «societate capitalistă» nu este o *flatus vocis”),* la fel ca realismul conceptual; conceptele şi obiectele lor subzistă într-o constantă asociere „dialectică”, unde orice primat dispare. La fel de eronate

sunt şi încercările pozitiviste de a reduce

cunoaşterea la simplul „dat”, pentru că ele urmăresc să „dezistoricizeze conţinutul A1- **CC gândirii .

Nu mai puţin suspecte sunt şi tentativele de reconstruire a unei ontologii, deoarece ontologia, ca atare, şi nu doar vreo doctrină ontologică anume, este o apologie a *status* gw-ului, un instrument al „ordinii”. Nevoia de ontologie este îndeajuns de reală, căci conştiinţa burgheză a înlocuit conceptele „substanţiale” prin concepte „funcţionale”, tratând societatea ca pe un complex de funcţii unde totul este relativ la câte ceva, nimic neavând o consistenţă proprie. Cu toate acestea, ontologia nu poate fî reconstruită.

În acest loc, la fel ca în multe altele, cititorul e îndreptăţit să se întrebe încotro tintesc consideraţiile lui Adorno. Ce-i de făcut dacă atât ontologia, cât şi lipsa ei sunt inacceptabile şi dacă ambele ne angajează în apologia valorii de schimb? Nu cumva nar trebui să ne frământăm deloc cu astfel de întrebări, ci să ne declarăm neutri în materie de filosofie? Nici cu o astfel de atitudine Adorno nu este de accord, pentru că ea ar echivala tot cu o abdicare, şi anume, cu abandonarea raţiunii. Ştiinţa, tocmai pentru că-şi pune nădejdea în ea însăşi şi refuză să caute cunoaşterea de sine altfel decât cu metodele ce-i sunt proprii, se condamnă la a fi o apologie a lumii existente.

> Autoexegeza ei face din ştiinţă o *causa sui.* Ea se acceptă pe sine ca pe un dat şi, prin aceasta, sancţionează totodată forma ei actuală, diviziunea muncii existentă înăuntrul ei, deşi, pe termen lung, insuficienţa acestei forme nu poate fi ascunsă.

Ştiinţele umaniste, dispersate cum sunt în cercetări particulare, îşi pierd interesul pentru cunoaştere şi sunt despuiate de armura lor de concepte. Ontologia, care vine spre ştiinţă „din afară”, îşi face apariţia brusc, precum (vorba lui Hegel) un pocnet de pistol, nefiindu-le de ajutor în dobândirea autocunoaşterii. Până la urmă, nu ştim cum am putea ieşi din acest cerc vicios.

Ontologia lui Heidegger nu doar că nu constituie un remediu la această stare de lucruri, ci propune ceva şi mai rău. După ce a eliminat din filosofie atât

empirismul, cât şi conceptul husserlian de *eidos,* Heidegger caută să aprehendeze Fiinţa, care, în urma reducţiei la care el o supune, este pur neant; de asemenea, el „izolează” fenomenele în loc de a le gândi drept aspecte *(momente)* ale procesului de manifestare; în felul acesta, fenomenele sunt „reificare”. Asemenea lui Husserl, el crede că este posibil să treacă de la individual la universal fără „mediere” sau să aprehendeze Fiinţa într-o formă neafectată de actul reflecţiei. Lucrul acesta este însă imposibil: Fiinţa, oricum ar fi concepută, este „mediată” de subiect. „Fiinţa” lui Heidegger nu este, pur şi simplu, „dată”, ci este constituită:

> Nu putem, prin gândire, adopta vreo poziţie în care separaţia dintre subiect şi obiect sa dispară pur şi simplu, deoarece separaţia este inerentă oricărui gând; ea este inerentă gândirii înseşi.

Libertatea poate fi căutată doar prin observarea tensiunilor care apar între polii opuşi ai vieţii, dar Heidegger tratează aceşti poli ca pe nişte realităţi absolute, lăsându-i în starea în care sunt. Pe de o parte, el acceptă ca viaţa socială este în mod necesar „reificată”, adică sancţionează *status cjuo-uV* în timp ce, pe de alta, atribuie omului libertatea ca pe ceva deja dobândit, sancţionând astfel sclavia. încearcă să recupereze metafizica, dar presupune în mod greşit că ceea ce caută să recupereze este „prezentul imediat”. Până la urmă, filosofia lui Heidegger este un exemplu de *Herrschaftswissen* aflat în slujba unei societăţi represive. El ne invita să abandonam conceptele de dragul unei comuniuni promise cu Fiinţa, dar această Fiinţă nu are niciun conţinut tocmai pentru că se presupune a fi aprehendată iară „medierea” conceptelor; ea se reduce, în fond, la o substantivizare a copulei „este .

S-ar părea că, vorbind în termeni de maximă generalitate, principala armă a atacului lui Adorno la adresa ontologiei heideggeriene o constituie teza hegeliană că subiectul nu poate fi niciodată eliminat din rezultatele investigaţiei metafizice şi că, dacă uităm acest lucru şi încercăm sa plasam subiectul şi obiectul „în planuri opuse”, nu vom izbuti să-l

înţelegem pe niciunul dintre ei. Ambii sunt părţi inseparabile ale reflecţiei şi, sub aspect epistemologic, niciunul nu are prioritate; fiecare este „mediat” de către celălalt. Tot aşa, nu se poate aprehenda prin cunoaştere ceea ce este absolut individual, ceea ce Heidegger numeşte *Dasein* sau *Jemeinigkeit.* Fără „medierea” unor concepte generale, simplul „acest-ceva-de-aici” devine o abstracţie; el nu poate fi izolat de reflecţie. „Dar adevărul, constelaţia alcătuită din subiect şi obiect, în care acestea se întrepătrund, nu poate fi redusă în mai mare măsură la subiectivitate decât la acea Fiinţă a cărei relaţie cu subiectivitatea Heidegger tinde s-o obnubileze.”

Pasajul în care Adorno se apropie cel mai mult de explicarea a ceea ce înţelege prin „dialectică negativă” sună astfel:

> Într-un anumit sens, logica dialectică este mai pozitivistă decât pozitivismul care o proscrie. Ca gândire, logica dialectică respectă ceea ce trebuie gândit – obiectul – chiar şi acolo unde obiectul nu se conformează regulilor gândirii. Analiza obiectului este tangenţială la regulile gândirii. Gândirea nu trebuie neapărat să se mulţumească cu propria-i legalitate; fără s-o abandonăm pe aceasta, avem posibilitatea de a gândi împotriva gândirii noastre, încât, dacă ar fi posibilă definirea dialecticii, aceasta ar fi o definiţie demnă de sugerat.

Se pare că din această definiţie nu putem infera mai mult decât că dialectica nu trebuie să se lase încorsetată de regulile logicii. Într-un alt pasaj, ni se spune chiar că libertatea ei este şi mai mare: căci...

> ... filosofía nu constă nici din *vérités de raison,* nici din *vérités de fait.* Nimic din ce spune ea nu se va pleca în faţa criteriilor tangibile ale vreunui „mod în care stau lucrurile”: tezele ei privitoare la conceptualităţi nu sunt supuse criteriilor unei stări de fapt logice, întocmai cum tezele ei privitoare la factualiraţi nu sunt supuse criteriilor ştiinţei empirice.

Ar fi, într-adevăr, greu de imaginat o poziţie mai convenabilă. Dialecticianul negativ declară, întâi, că nu poate fi criticat nici din punct de vedere logic, nici din punct de vedere factual, deoarece a stipulat că nu-i pasă de astfel de criterii; în al doilea rând, că superioritatea sa intelectuală şi morală se sprijină tocmai pe desconsiderarea acestor criterii; iar în al

treilea rând, că în această desconsiderare rezidă esenţa „dialecticii negative”. După cum se vede, „dialectica negativă” este nici mai mult, nici mai puţin decât un cec în alb, semnat şi omologat de Istorie, Fiinţă, Subiect şi Obiect, în favoarea lui Adorno şi a adepţilor săi; în el, poate fi înscrisă orice sumă, totul fiind numaidecât validat, existând libertate absolută faţă de „fetişurile pozitiviste” ale logicii şi ale empirismului. Gândirea s-a transformat astfel, dialectic, în opusul său. Oricine tăgăduieşte acest lucru se trădează a fi înrobit „principiului identităţii”, ceea ce implică acceptarea unei societăţi dominate de valoarea de schimb şi care, în consecinţă, ignoră „deosebirile calitative”.

Motivul pentru care, potrivit lui Adorno, „principiul identităţii” este atât de primejdios ţine de faptul că el implică, întâi, că fiecare lucru în parte este ceea ce este din punct de vedere empiric, iar în al doilea rând, că un obiect individual poate fi identificat cu ajutorul unor concepte generale, adică analizat în nişte abstracţii (ideea este a lui Bergson, dar Adorno nu-l menţionează). Sarcina dialecticii, pe de altă parte, constă, întâi, în a constata ce este în realitate un lucru, şi nu doar cărei categorii îi aparţine (Adorno nu exemplifică acest fel de analiză), iar în al doilea rând, în a explica ce anume trebuie el să fie conform conceptului său, deşi încă nu este aşa (ideea este a lui Bloch, la care Adorno nu face trimitere în acest loc). Un om se autodefineşte într-un fel, pe când societatea îl defineşte altfel, în conformitate cu funcţia pe care i-o atribuie; între cele două moduri de definire există o „contradicţie obiectivă” (nici aici nu ni se dau exemple). Menirea dialecticii este de a se împotrivi imobilizării lucrurilor prin concepte; ea adoptă poziţia că lucrurile nu-şi sunt niciodată identice; caută să descopere negaţii fără a asuma că negarea unei negaţii înseamnă întoarcerea la pozitiv; recunoaşte individualitatea, dar numai ca fiind „mediată” de generalitate, iar generalitatea numai ca aspect *{moment)* al individualităţii; vede subiectul în obiect şi viceversa, practica în teorie şi teoria în practică, esenţa în fenomen şi fenomenul în esenţă; ea trebuie să aprehendeze diferenţele, dar fără a le

„absolutiza”, şi nu trebuie să considere niciun lucru particular drept un punct de plecare *par excellence.* Nu poate exista un punct de vedere care să nu presupună nimic, aidoma subiectului transcendental al lui Husserl; iluzia că ar putea să existe un astfel de subiect se datorează faptului că societatea precede individul. Ideea că ar putea exista un spirit care cuprinde totul şi este identic cu întregul este la fel de absurdă cs partidele politice la singular din statele totalitare. Disputa referitoare la primatul spiritului sau al materiei este lipsită de sens în gândirea dialectică, deoarece înseşi conceptele de „spirit” şi „materie” sunt abstrase din experienţă, iar „diferenţa radicală” dintre ele nu e mai mult decât o convenţie.

Toate aceste precepte referitoare la dialectică sunt menite, în opinia lui Adorno, să servească unor scopuri sociale sau politice. Se pare chiar că, din ele, pot fi deduse criterii de acţiune practică. „Pentru justeţea practicii şi pentru binele însuşi, nu există realmente altă autoritate decât starea cea mai avansată a teoriei. Când se consideră că o idee de bine călăuzeşte voinţa fără a absorbi deplin definiţiile raţionale concrete, ea va primi, vrând-nevrând, ordine de la conştiinţa reificată, de la ceea ce are aprobarea societăţii.” Avem, astfel, o clară regulă practică: întâi trebuie să existe o teorie avansată *{fortgeschritten)*, iar în al doilea rând, voinţa trebuie să fie influenţată de „definiţii raţionale concrete”. Obiectivul practicii astfel luminate este de a pune capăt reificării datorate valorii de schimb; pentru că, în societatea burgheză, după cum spunea Marx, „autonomia individului” este doar aparentă, o expresie a contingenţei vieţii şi a dependenţei oamenilor de forţele pieţei. Este însă greu de dedus din scrierile lui Adorno în ce constă libertatea nereificată. în descrierea „libertăţii complete” nu trebuie, în orice caz, să folosim conceptul de „autoînstrăinare”, deoarece el sugerează că eliberarea de înstrăinare sau unitatea deplină a omului cu sine a existat deja, cândva, în trecut, astfel încât libertatea ar putea fi dobândită prin reîntoarcerea la punctul de plecare, idee reacţionară

prin definiţie. Nu-i adevărat nici că am cunoaşte o schemă a procesului istoric care ne-ar garanta un viitor luminos de libertate şi sfârşitul „reificării”; până în prezent, nu a existat nicidecum un unic proces al istoriei universale: „istoria este unitatea dintre continuitate şi discontinuitate”.

Puţine lucrări de filosofic lasă o atât de copleşitoare impresie de sterilitate ca *Dialectica negativa.* Această impresie nu se datorează faptului că ea caută să priveze cunoaşterea umană de un „fundament ultim”, adică faptului că prezintă o doctrină sceptică; în istoria filosofici au existat scrieri remarcabile de factură sceptică, pătrunzătoare, deşi animate de pasiune distructivă. Adorno, însă, nu este un sceptic. El nu spune că nu există niciun criteriu al adevărului, că nu este posibilă nicio teorie sau că raţiunea este neputincioasă; dimpotrivă, spune că teoria este posibilă şi chiar indispensabilă şi că trebuie să fim călăuziţi de raţiune. Toate argumentele sale converg însă spre concluzia ca raţiunea nu poate face nici măcar primul pas fără a aluneca în „reificare”, încât nu este clar cum de mai poate face pasul al doilea sau indiferent ce nou pas; pur şi simplu nu există punct de plecare, iar recunoaşterea acestui fapt este proclamată drept izbânda supremă a dialecticii. Dar nici măcar această declaraţie- cheie nu este formulată clar de Adorno şi nici susţinută de vreo analiză a conceptelor şi maximelor sale. La fel ca în cazul multor altor marxişti, lucrarea sa nu cuprinde niciun fel de argumente, ci doar declaraţii *ex cathedra* în care figurează concepte care nu sunt nicăieri explicate; ba, chiar, el denunţă analiza conceptuală ca fiind o manifestare a prejudecăţilor pozitiviste potrivit cărora anumite „date” ultime, empirice sau logice, ar furniza filosofici un punct de plecare.

În ultimă instanţă, discursul lui Adorno se reduce la o colecţie de idei împrumutate necritic din Marx, Hegel, Nietzsche, Lukács, Bergson şi Bloch. El preia de la Marx teza că întregul mecanism al societăţii burgheze este bazat pe dominaţia valorii de schimb, reducerea tuturor deosebirilor calitative la numitorul

comun al valorii de schimb (această teză este forma marxiană de anticapitalism romantic). De la Marx vine şi atacul împotriva filosofici hegeliene pentru motivul că aceasta supune istoria unui *Weltgeist* extraistoric şi afirmă primatul „generalului” asupra indivizilor umani, substituind realităţilor un eşafodaj de abstracţii şi perpetuând astfel robia omului. Tot de la Marx vine şi atacul împotriva teoriei hegeliene a subiectului şi obiectului, unde subiectul este definit drept manifestare a obiectului, iar obiectul, drept o construcţie subiectivă, rezultatul fiind un cerc vicios (nu este însă clar cum izbuteşte Adorno să evite acest cerc vicios de J
vreme ce tăgăduieşte „prioritatea absolută” atât a subiectului, cât şi a obiectului). Pe de altă parte, Adorno se distanţează de Marx atunci când respinge teoria progresului şi a necesităţii istorice, precum şi ideea proletariatului ca portdrapel al Marii Utopii. De la Lukâcs vine ideea că tot ce este rău în lume poate fi rezumat în termenul „reificare” şi că, ajunşi la desăvârşire, oamenii îşi vor fi lepădat statutul ontologic de „lucruri”. (Adorno însă nu spune cum va arăta această stare „dereifîcată” şi nici pe ce cale va fi atinsă.) Atât motivul prometeic, cât şi cel ştiinţific al marxismului sunt abandonate, rămânând doar o utopie vag romantică în care omul este el însuşi şi nu depinde de forţe sociale „mecanice”. De la Bloch, Adorno preia teza că posedăm ideea unei utopii ce „transcende” lumea reală, dar că virtutea specială a acestei „transcendenţe” constă în aceea că nu poate, în principiu, să aibă în prezent niciun conţinut determinat. De la Nietzsche, îi vin ostilitatea generală faţă de „spiritul de sistem” şi crezul comod că adevăratul înţelept nu se teme de contradicţii, ba chiar îşi exprimă prin ele înţelepciunea, fiind astfel imunizat faţă de critica logică. De la Bergson provine ideea că noţiunile abstracte osifică lucrurile schimbătoare (sau, cum preferă să spună Adorno, le „reifică”). Adorno însuşi, la rândul sau, contribuie cu speranţa ca putem crea concepte „fluide”, care nu osifică nimic. De la Hegel el mai preia ideea generală că, în procesul cunoaşterii, are loc o necontenită „mediere” între subiect şi obiect, concepte şi

percepţie, particular şi general. La toate aceste ingrediente, Adorno mai adaugă o imprecizie aproape de neegalat a expunerii: nu se constată la el nicio preocupare în a-şi elucida ideile, acestea fiind înveşmântate în generalităţi pretenţioase. Ca text filosofic, *Dialectica negativă* este o mostră de limbaj profesoral bombastic sub care se ascunde sărăcia de idei.

De bună seamă că teza inexistentei unei baze absolute a gândirii umane poate fi apărată, după cum se vede la scepticii şi relativiştii care au avansat-o sub diverse forme. Adorno însă nu numai că nu adaugă nimic acestei idei tradiţionale, ci, prin frazeologia sa, o face mai obscură (nici subiectul, nici obiectul nu pot fi „absolutizate”; conceptele nu pot fi „abstrase” din percepţii; nu există „primat” absolut al practicii etc.), închipuindu-şi, în acelaşi timp, că „dialectica negativă” preconizată de el ar putea duce la anumite consecinţe practice pentru comportamentul social. Dacă încercăm să extragem din filosofia sa reguli intelectuale sau practice, ele se reduc la următoarele precepte: „Trebuie să gândim mai intens, fără a uita însă că, pentru gândire, nu există un punct de plecare” şi „trebuie să ne opunem reificării şi valorii de schimb”. Faptul că nu putem spune nimic pozitiv nu ne este imputabil nouă, nici lui Adorno, ci este datorat dominaţiei valorii de schimb. Deocamdată, aşadar, nu putem decât „transcende” în chip negativ civilizaţia existentă ca întreg. În felul acesta, „dialectica negativă” oferea un slogan ideologic comod grupărilor de stânga aflate în căutarea unui pretext pentru un program politic atotdistrugător şi care exaltă primitivismul intelectual drept forma supremă de iniţiere dialectică. Ar fi însă nedrept săd acuzăm pe Adorno de încurajarea voită a unor astfel de atitudini. Filosofia sa nu este expresia unei revolte universale, ci a neputinţei şi disperării.

[5]

4. Critica „autenticismului” existenţial

Existenţialismul era, fără îndoială, principalul concurent al Şcolii de la Frankfurt în critica

„reificării” şi mult mai influent decât ea ca filosofie. Gânditorii existenţialişti germani foloseau rareori termenul, dar intenţia teoriilor lor antropologice era în mod vădit aceeaşi: de a exprima în limbaj filosofic contrastul dintre conştiinţa care se autodetermină a individului şi lumea anonimă a legăturilor sociale care se supun unor legi proprii. Astfel, întocmai cum atacurile antihegeliene ale lui Marx, Kierkegaard şi Stirner aveau un element comun, şi anume, critica primatului „generalităţii” impersonale asupra subiectivităţii reale, tot aşa marxiştii şi existenţialiştii aveau în comun critica sistemului social 77 7 7
care-i limita pe oameni la roluri socialmente determinate, facându-i dependenţi de nişte forţe cvasinaturale. Marxiştii, urmându-l pe Lukács, numeau această stare de lucruri „reificare” şi, la fel ca Marx, o puneau pe seama influenţei atotputernice a banului ca pârghie a mecanismelor sociale capitaliste. Existenţialismul nu era interesat de explicaţii de felul luptei de clasă sau al relaţiilor de proprietate, dar, în esenţă, era şi el un protest la adresa culturii societăţilor industriale dezvoltate, a reducerii individului uman la suma funcţiilor lui sociale. Categoria de „autenticitate” sau de „fiinţare autentică”

{Eigentlichkeit), care joacă un rol esenţial în scrierile timpurii ale lui Heidegger, a fost o tentativă de afirmare a identităţii ireductibile a subiectului individual împotriva forţelor sociale anonime rezumate prin termenul de „impersonal” *{dasMan).*

Atacul lui Adorno împotriva existenţialismului german este, aşadar, lesne de înţeles: era o afirmare a pretenţiei Şcolii de la Frankfurt de a fi singurul luptător împotriva „reificării” şi o încercare de a dovedi că existenţialismul, deşi părea să critice reificarea, de fapt o legitima. Acesta a fost obiectivul lucrării *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie* (1964), unde Adorno polemizează în principal cu Heidegger, dar şi cu Jaspers, iar ocazional şi cu Buber, Bollnow şi alţii. El acceptă ideea de „reificare” şi concepţia marxistă potrivit căreia aceasta rezultă din aservirea oamenilor faţă

de valoarea de schimb, dar respinge ideea proletariatului ca salvator al omenirii şi nu crede că reificarea poate fi abolită prin simpla naţionalizare a mijloacelor de producţie.

Iată care sunt principalele idei cuprinse în atacul lui Adorno la adresa existenţialismului.

În primul rând, existenţialiştii au creat un limbaj amăgitor, ale cărui elemente sunt menite, printr-o „aură" aparte, să suscite credinţa magică în puterea de sine stătătoare a cuvintelor. Este vorba de o tehnică retorică anterioară oricărui continui şi având un singur rost, acela de a conferi discursului existenţialist o aparenţă de profunzime. Magia verbală este servită în locul analizei adevăratelor surse ale „reificării", sugerând că aceasta ar putea fi tămăduită prin simple incantaţii. De fapt, însă, cuvintele nu pot să exprime direct subiectivitatea ireductibilă, nici să genereze o trăire autentică; este perfect posibil să adopţi sloganul „autenticităţii" crezând că ai scăpat de reificare, iar în realitate, să rămâi sub dominaţia acesteia. Mai mult chiar – şi în aceasta pare să rezide esenţialul –, „autenticismul" este o deviză sau incantaţie pur formală. Existenţialiştii nu spun în ce mod urmează să fim „autentici": dacă e suficient să fim pur şi simplu ceea ce suntem, înseamnă că un asupritor sau un ucigaş sunt autentici în ipostazele lor de asupritor, respectiv ucigaş. Pe scurt (deşi Adorno nu-şi formulează gândul în exact aceste cuvinte), „autenticismul" nu presupune niciun fel de valori specifice şi se poate exprima prin indiferent ce comportament. Un alt concept amăgitor este cel de „comunicare autentică", prin care se înţelege opusul schimbului mecanic de stereotipuri verbale. Vorbind despre comunicare autentică, existenţialiştii caută să-i convingă pe oameni că, pentru a face să dispară asuprirea socială, e suficient să-şi exprime unii altora gândurile, conversaţia fiind astfel transformată într-un substitut pentru ceva ce ar trebui să urmeze după ea (Adorno nu precizează ce anume ar fi acest „ceva").

în al doilea rând, „autenticismul" nu poate fi un remediu la reificare, pentru că nu este interesat de

sursele acesteia, care sunt dominaţia fetişismului mărfii şi a valorii de schimb; el sugerează că oricine poate conferi autenticitate propriei vieţi chiar dacă societatea, ca întreg, continuă să rămână sub vraja reificării. Acesta e un exemplu clasic de deturnare a atenţiei oamenilor de la cauzele reale ale sclaviei lor, oferindu-le iluzia că libertatea poate fi realizată în conştiinţele individuale fără schimbarea condiţiilor vieţii sociale.

În al treilea rând, existenţialismul are ca efect pietrificarea unei întregi zone a vieţii „inautentice” într-o entitate metafizică imposibil de desfiinţat şi căreia nu-i poţi rezista decât printr-un efort cantonat înăuntrul propriei existenţe ca individ. Heidegger, de pildă, vorbeşte despre flecăreala cotidiană ca despre o manifestare a lumii reificare, dar o consideră o permanenţă, nedându-şi seama că ea n-ar exista într-o economie raţională care nu ar risipi banii pe publicitate.

În al patrulea rând, existenţialismul tinde să perpetueze reificarea nu doar abătând atenţia de la condiţiile sociale, ci şi prin modul în care defineşte existenţa. Potrivit lui Heidegger, existenţa umană individuală *(Daseiri)* înseamnă autoposesie şi autoreferinţă. Din ideea de „autenticitate” este exclus orice conţinut social, ea constând doar în voinţa de a avea posesia propriului sine. Prin aceasta, Heidegger, de fapt, reifică subiectivitatea umana, reducând-o la tautologicul „fapt-de-a-fi-în-sine” fără vreo legătură cu lumea din afară.

Adorno atacă şi încercările lui Heidegger de a investiga rădăcinile limbajului, încercare pe care o consideră parte a tendinţei generale de proslăvire a timpurilor trecute, a rusticităţii arcadiene etc. Şi, ca atare, înrudită cu ideologia nazistă a „sângelui şi gliei”.

Critica lui Adorno evoluează pe făgaşul principal al atacurilor marxiste împotriva „filosofici burgheze”; existenţialismul se preface că denunţă reificarea, dar, în fapt, o adânceşte, dat fiind că eschivează problemele sociale şi promite individului că poate accede la „viaţa autentică” prin simpla decizie de „a fi el însuşi”. Obiecţia ar fi, aşadar, că „jargonul

autenticităţii” nu cuprinde un program politic. Ceea ce e adevărat, numai că acelaşi lucru este valabil şi despre jargonul lui Adorno însuşi referitor la reificare şi negaţie. Enunţul că trebuie să ne împotrivim neîncetat unei civilizaţii supuse presiunii nivelatoare a valorii de schimb nu implică prin ea însăşi vreo regulă specifică de comportament social. Altfel stau lucrurile cu marxiştii ortodocşi, care susţin că reificarea, cu toate consecinţele ei nocive, va dispărea odată cu preluarea de către stat a tuturor fabricilor; Adorno se delimitează însă în mod expres de această concluzie. El denunţă societatea bazată pe valoarea de schimb fără a indica nimic despre cum ar arăta o societate alternativă, încât indignarea cu care reproşează existenţialiştilor că nu trasează un proiect de viitor are o bună doză de ipocrizie.

Adorno are, fireşte, dreptate când spune că „autenticismul” este o valoare pur formală din care nu se pot deduce niciun fel de concluzii morale. În plus, este periculos ca el să fie erijat în suprema valoare, deoarece nu oferă nicio protecţie morală împotriva ideii că, de pildă, comandantul unui lagăr de concentrare poate, acţionând în această calitate, sa se realizeze plenar ca fiinţă umană. Cu alte cuvinte, antropologia lui Heidegger este amorală în măsura în care nu cuprinde nicio definiţie a valorilor. Dar oare „teoria critică” se prezintă mai bine sub acest aspect? Printre conceptele ei de bază, figurează, ce-i drept, cele de „raţiune” şi „libertate”. Dar aproape tot ce ni se spune despre „raţiune” în forma ei superioară, dialectică, este că ea nu se lasă îngrădită de banalităţile logicii sau de cultul datelor empirice. Cât despre „libertate”, ni se spune, în principal, ce anume nu este ea: nu este libertatea burgheză care accentuează reificarea în loc s-o contracareze, dar nu este nici libertatea făgăduită şi realizată de marxism-leninism, căci aceasta înseamnă sclavie. Ar trebui, aşadar, să fie ceva mai bun decât acestea două, dar e greu de spus ce anume este. Nu putem anticipa utopia în termeni pozitivi, tot ce putem face este să transcendem în chip negativ lumea existentă. După cum se vede,

preceptele teoriei critice nu sunt mai mult decât o chemare la o acţiune

nespecificată, fiind la fel de formale[5] ca „autenticismul” heidegger ian.

5. Critica „iluminismului”

Deşi constă din reflecţii disparate şi necoordonate, lucrarea lui Horkheimer şi Adorno, *Dialectica iluminismului,* cuprinde un număr de idei de bază artîculabile într-un fel de sistem. Scrisă spre sfârşitul celui de Al Doilea Război Mondial, ea este dominată de problema nazismului, în care autorii vedeau nu o simplă anomalie monstruoasă, ci o manifestare dramatică a barbariei în care se scufunda omenirea. Ei puneau acest declin pe seama acţiunii consecvente a aceloraşi valori, idealuri şi reguli prin care omenirea se ridicase odinioară din barbarie şi care erau rezumate în conceptul de „iluminism”. Prin „iluminism”, ei înţeleg nu faimoasa mişcare de idei din secolul al XVIII-lea, la care trimite accepţiunea curentă a termenului, ci îi dau „sensul cel mai larg, de gândire progresistă... care-şi propune să-i elibereze pe oameni de teamă şi să-i facă suverani” *{Dialectic of Enlightenment).* „Dialectica” constă în faptul că mişcarea care-şi propusese drept scop cucerirea naturii şi emanciparea raţiunii din cătuşele mitologiei s-a transformat, prin propria-i logică internă, în opusul său. Ea a creat o ideologie pozitivistă, pragmatistă, utilitară şi, reducând lumea la aspectele ei pur cantitative, a anihilat sensul, a imprimat artelor şi ştiinţelor o turnură barbară şi a supus tot mai mult omenirea „fetişismului mărfii”. Dialectica iluminismului nu este un tratat istoric, ci o colecţie de exemple culese la întâmplare şi neexplicate care ilustrează multiplele forme de degenerare a idealurilor „iluministe”; după consideraţiile introductive privitoare la conceptul de „iluminism”, ea cuprinde capitole despre Odiseu, Marchizul de Sade, industria divertismentului şi antisemitism.

Căutând să elibereze omul de sentimentul opresiv

al misterului aflat la pândă în lume, iluminismul a proclamat pur şi simplu inexistenţa misterului. El a aspirat la o formă de cunoaştere care să-i permită omului stăpânirea naturii şi, prin aceasta, a golit cunoaşterea de sens, aruncând peste bord idei cum sunt cele de „substanţă”, „calitate” şi „cauzalitate” şi păstrând doar ceea ce putea servi la manipularea lucrurilor. A urmărit să imprime unitate întregii cunoaşteri şi culturi şi să reducă toate calităţile la o măsură comună; prin aceasta, s-a făcut răspunzător de impunerea standardelor matematice în ştiinţă şi de crearea unei economii bazate pe valoarea de schimb, adică de transformarea bunurilor de indiferent ce fel în tot atâtea unităţi de timp de muncă abstracte. Dominaţia crescândă asupra naturii a însemnat înstrăinarea de natură şi, deopotrivă, o dominaţie crescândă asupra oamenilor; teoria cunoaşterii produsă de iluminism era străbătută de ideea că a cunoaşte lucrurile este totuna cu a avea putere asupra lor şi că această echivalare se aplică deopotrivă lumii fizice şi celei sociale. Dominaţia despre care vorbim mai însemna că realitatea nu avea niciun sens prin ea însăşi, ci îşi primea întregul sens de la subiect, cu toate că, pe de altă parte, subiectul şi obiectul erau total separate unul de celălalt. Stiinta recunoştea drept real doar ceea ce se putea produce mai mult de o dată,
imitând oarecum „principiul repetiţiei”, care guvernează gândirea mitologică. Ea a căutat să cuprindă lumea intr-un sistem de categorii, transformând lucrurile individuale şi oamenii individuali în abstracţiuni şi creând, astfel, temelia ideologică a totalitarismului. Caracterul abstract al gândirii a mers mână-n mână cu dominarea omului de către om.

> Universalitatea ideilor aşa cum o dezvoltă logica discursivă, dominaţia în sfera conceptuală, s-a instaurat pe baza dominării realului.

Iluminismul, în forma lui evoluată, priveşte orice obiect ca fiind identic cu sine, respingând ca pe o relicvă a mitologiei ideea că un lucru poate fi şi ceea ce nu este încă.

Aspiraţia de cuprindere a lumii într-un unic sistem conceptual şi propensiunea spre gândirea deductivă sunt aspecte deosebit de pernicioase ale iluminismului şi reprezintă o ameninţare pentru libertate.

> Iluminismul este mai totalitar decât orice alt sistem. Neadevărul lui nu constă atât în ceea ce duşmanii lui romantici i-au reproşat dîntotdeauna – metoda analitică, întoarcerea la elemente, reflecţia corozivă –, cât în faptul că, pentru el, orice proces este determinat încă de la începutul lui. Atunci când, într-o operaţiune matematică, necunoscutul se transformă în necunoscuta unei ecuaţii, această necunoscută devine, prin chiar aceasta, arhicunoscută încă dinainte de a fi determinată printr-o valoare anumită. Natura, înainte, precum şi după teoria cuantică, este ceea ce trebuie aprehendat pe cale matematică... Identificând dintru început întreaga lume conceptualizată şi matematizată cu adevărul, iluminismul vrea sa se asigure împotriva întoarcerii miticului. El asimilează gândirea matematicii... Gândirea se reifică, devenind un proces automat şi autonom... Demersul matematic s-a transformat, aşa-zicând, în ritual al gândirii... prefacând gândirea în lucru, în instrument. *{Dialectic of Enlighten ment)*

într-un cuvânt, iluminismul nu cuprinde şi nu poate să cuprindă ceea ce este nou; nu-l interesează decât ceea ce e recurent, ceea ce este deja cunoscut. Or, contrar regulilor iluminismului, gândirea nu constă în percepţie, clasificare şi numărare, ci în „negarea determinantă a oricărui dat imediat” *(bestimmende Negation des je Unmittelbaren) (ibidem),* adică – trebuie să înţelegem – în trecerea dincolo de ceea ce se întâmplă să fie. Iluminismul preface lumea într-o tautologie, întorcându-se astfel la mitul pe care a vrut să-l nimicească. Restrângând gândirea la „fapte” care trebuie, apoi, dispuse într-un „sistem” abstract, el sanctifică existentul, adică injustiţia socială; industrialismul „reifică” subiectivitatea umană, iar fetişismul mărfii invadează toate sferele vieţii.

Amplificând puterea omului asupra naturii, raţionalismul de factură iluministă a făcut totodată să crească puterea unor oameni asupra altora şi, prin aceasta, a supravieţuit utilităţii sale. Rădăcina răului se află în diviziunea muncii şi, alături de ea, în

înstrăinarea omului de natură; dominaţia a devenit unicul scop al gândirii, iar prin aceasta, gândirea însăşi a fost distrusă. Socialismul a adoptat stilul de gândire burghez, care privea natura ca pe ceva total străin, devenind prin aceasta totalitar. Iluminismul s-a lansat astfel intr-o cursă sinucigaşă, iar singura speranţă de salvare pare a consta în teorie:

> O practică autentică şi revoluţionară *[umwälzende Praxis]* depinde de intransigenţa teoriei faţă de societatea care, în inconştienţa *[Bewusstlosigkeit]* ei, îngăduie gândirii să se osifice.

Potrivit *Dialecticii iluminismului,* legenda lui Odiseu este un prototip sau un simbol al izolării individului, datorat tocmai deplinei lui socializări. Eroul scapă de ciclopi dându-şi numele de „Nimeni”; spre a-şi prezerva existenţa, o nimiceşte. în cuvintele autorilor, „această adecvare lingvistică la ceea ce e mort conţine schema matematicii moderne”. în general, legenda arată că o civilizaţie în care oamenii caută să se afirme este posibilă doar prin autonegare şi refulare; astfel, în iluminism, dialectica îmbracă un aspect freudian.

Expresia concentrată a Iluminismului din secolul al XVIII-lea a fost Marchizul de Sade, care a dus ideologia dominaţiei până la ultimele ei consecinţe. Iluminismul îi tratează pe oameni ca pe nişte elemente repetabile şi substituibile (aşadar, „reificate”) ale unui „sistem” abstract, acesta fiind şi sensul modului de viaţă al lui de Sade. Ideea totalitară prezentă latent în filosofia iluministă asimilează caracteristicile umane ale unor mărfuri interşanjabile. Raţiunea şi sentimentul sunt reduse la un nivel impersonal; planificarea raţionalistă degenerează în teroare totalitară; morala este luată în derâdere şi dispreţuită ca nefiind decât o manevră prin care cei slabi se protejează faţă de cei puternici (o anticipare a lui Nietzsche); toate virtuţile tradiţionale sunt declarate potrivnice raţiunii şi iluzorii, viziune prezentă implicit deja în divizarea

carteziană a omului în substanţă corporală şi substanţă gânditoare.

Distrugerea raţiunii, a sentimentului, a subiectivităţii, a calităţii şi a naturii înseşi de către nefasta combinaţie dintre matematică, logică şi valoarea de schimb este deosebit de vizibilă în degradarea culturii, exemplificată flagrant de industria modernă a divertismentului. Toate aspectele culturii de masă au fost integrate unui unic sistem dominat de valori comerciale. Totul serveşte la perpetuarea puterii capitalului, până şi faptul că muncitorii au ajuns la un nivel de trai destul de ridicat şi că oamenii au posibilitatea de a trăi în locuinţe salubre. Cultura fabricată în masă ucide creativitatea; ea nu este justificată de cerere dat fiind că şi cererea însăşi este parte componentă a sistemului. A fost o vreme când în Germania statul proteja cel puţin formele superioare ale culturii faţă de acţiunea pieţei, dar această vreme a rămas departe, în urmă, iar artiştii sunt acum sclavii clientelei Ion Noul nu este privit cu ochi buni; atât producerea artei, cât şi delectarea oferită de ea sunt dinainte planificate, aceasta fiind, de altfel, o condiţie a supravieţuirii în mediul concurenţial al pieţei. În acest fel, arta însăşi, contrar funcţiei ei primordiale, contribuie la anihilarea individualităţii şi la transformarea oamenilor în stereotipuri. Autorii deplâng faptul că arta a devenit atât de ieftină şi de accesibilă, pentru că aceasta înseamnă, inevitabil, degradarea ei.

În general, conceptul lor de „iluminism” este un hibrid fantezist, anistoric, compus din tot ce lor le displace: pozitivism, logică, ştiinţă deductivă şi empirică, puterea banilor, capitalism, cultură de masă, liberalism şi fascism. Critica pe care o fac culturii – lăsând deoparte anumite observaţii judicioase, devenite de atunci locuri comune, despre nocivitatea artei comercializate – este pătrunsă de nostalgie după vremurile în care bucuria culturii era rezervată elitei, ea constituind un atac împotriva „epocii omului comun”, într-un spirit de dispreţ feudal faţă de mase. Societatea masificată a fost atacată din diverse direcţii încă din secolul al XIX-

lea, printre alţii de către Tocqueville, Renan, Burckhardt şi Nietzsche; nou la Horkheimer şi Adorno este doar modul în care combină acest atac cu asaltul împotriva pozitivismului din ştiinţă şi faptul că, urmându-l pe Marx, identifică rădăcina răului în diviziunea muncii, „reificare” şi dominaţia valorii de schimb. Ei merg însă mult mai departe decât Marx: păcatul originar al Iluminismului a constat, potrivit lor, în ruperea omului de natură şi în tratarea acesteia doar ca un obiect de exploatat, rezultatul fiind că omul a fost asimilat ordinii naturale şi supus deopotrivă exploatării. Acest proces şi-a aflat reflexul ideologic în ştiinţă, care nu este interesată de calităţi, ci doar de ceea ce poate fi exprimat cantitativ şi utilizat în slujba tehnicii.

Atacul lor, după cum se vede, este, în esenţă, consonant cu tradiţia romantică. Autorii însă nu oferă nicio cale de ieşire din

J- J

starea de decadenţă, ei nu arată cum s-ar putea reîmprieteni omul cu natura sau cum s-ar putea elibera de valoarea de schimb, urmând ca, pe viitor, să trăiască fără bani sau calcule. Singurul remediu pe care-l au de oferit este gândirea teoretică şi putem bănui că principalul merit al acesteia este în ochii lor cel de a fi liberă de despotismul logicii şi al matematicii (logica, ne spun ei, înseamnă desconsiderarea individualului).

Este interesant de notat că, dacă odinioară socialiştii denunţau capitalismul ca fiind generator de sărăcie, principala învinuire pe care o aduce acestui sistem Şcoala de la Frankfurt este că

3 generează abundenţă şi satisface o multitudine de nevoi, fiind, din acest motiv, neprielnic formelor mai înalte de cultură.

Dialectica iluminismului cuprinde toate elementele atacului de mai târziu al lui Marcuse la adresa filosofici moderne, acuzată că ar favoriza totalitarismul prin păstrarea unui „neutralism” pozitivist faţă de lumea valorilor şi prin insistenţa asupra necesităţii de a controla cunoaşterea umană prin apel la „fapte”. Acest straniu paralogism, care pune semnul egalităţii între, pe de o parte, respectarea regulilor logice şi empirice şi, pe de alta, fidelitatea faţă de *status quo* şi respingerea oricărei

schimbări revine necontenit în scrierile Scolii de la Frankfurt. Dacă presupusa legătură dintre pozitivism şi conservatorismul social sau totalitarism (pe acestea două, autorii noştri le tratează la fel!) este studiată în lumina istoriei, toate dovezile susţin contrariul: pozitiviştii, de la Hume încoace, au fost ataşaţi tradiţiei liberale. Fireşte, nici această legătură nu este de ordin logic. Dacă faptul că observaţia ştiinţifică este „neutră" fată de obiect şi se abţine de la evaluări implică favorizarea *status quo*-|.||*u*|, ar trebui să considerăm că observaţia fizio-patologică asupra unei boli implică aprobarea bolii şi credinţa că ea nu trebuie combătută. Există, ce-i drept, o deosebire esenţială între medicină şi ştiinţele sociale (deşi remarcile făcute în acest context de filosofii Scolii de la Frankfurt

3 se pretind aplicabile întregii cunoaşteri umane). În ştiinţele sociale, observaţia face ea însăşi parte din realitatea studiată dacă vrea să cuprindă întregul tablou social. De aici, nu urmează însă că omul de ştiinţă care se abţine pe cât posibil de la judecăţi de valoare ar fi un agent al stabilităţii sociale sau al conformismului; poate să fie sau să nu fie şi asta, dar, în această privinţă, nu poate fi inferat nimic din faptul că observaţia sa este „exterioară" şi neangajată. Dacă, pe de altă parte, observatorul este „angajat" nu doar în sensul de a avea în vedere un eventual interes practic, ci şi în sensul de a-şi considera propria activitate cognitivă drept parte a unei anumite practici sociale, el va fi mai mult sau mai puţin obligat să considere adevărat tot ceea ce pare să favorizeze interesul cu care el se identifică, adică să aplice criterii genetice, pragmatice ale adevărului. Dacă s-ar adopta acest principiu, ştiinţa, aşa cum o cunoaştem, ar dispărea, fiind înlocuită prin propagandă politică. Fără îndoială că diversele interese şi preferinţe politice se răsfrâng în multiple moduri asupra ştiinţei sociale, dar o regulă care, în loc să minimizeze aceste răsfrângeri, ar căuta să le generalizeze ar transforma ştiinţa într-un instrument al politicii, cum s-a întâmplat cu ştiinţele sociale în statele totalitare. Observaţia ştiinţifică şi teoretizarea şi-ar pierde astfel cu totul autonomia,

ceea ce ar fi potrivnic deziderateloror nutrite de exponenţi ai Şcolii de la Frankfurt, după cum declară ei înşişi în alte locuri.

Este, de asemenea, adevărat că observaţia ştiinţifică nu produce de la sine scopuri; lucrul acesta este adevărat chiar dacă anumite judecăţi de valoare sunt prezente implicit în regulile ce prescriu condiţiile sub care anumite enunţuri sau ipoteze devin parte a ştiinţei. Canoanele procedurilor ştiinţifice nu sunt, fireşte, încălcate prin faptul că un cercetător vrea să descopere ceva menit să servească unor scopuri practice sau prin faptul că interesul său este, eventual, inspirat de vreo preocupare practică. Ele vor fi încălcate însă dacă, sub pretextul „depăşirii" dihotomiei dintre fapte şi valori (iar autorii aparţinând Şcolii, la fel ca mulţi alţi marxişti, se laudă întruna că ar fi izbutit acest lucru), adevărul stiintei este subordonat criteriilor unor interese extrastiintîfîce,
7 ? ? ? indiferent care, căci asta ar însemna că orice este adevărat dacă serveşte interesele cu care cercetătorul se identifică.

Regulile observaţiei ştiinţifice s-au decantat timp de secole în spiritul european, începând din Evul Mediu târziu. Este posibil (deşi nu şi dovedit) ca dezvoltarea lor să se fi aflat în legătură, sub o formă sau alta, cu răspândirea economiei de piaţă; în această chestiune, ca în multe altele, autorii „teoriei critice" nu oferă decât simple aserţiuni, nesusţinute prin analize istorice. Dar şi dacă, într-adevăr, există o astfel de legătură istorică, ea nu înseamnă totuşi că aceste reguli sunt un instrument al „fetişismului mărfurilor" şi un reazem al capitalismului; orice asemenea asumpţie este, pur şi simplu, un nonsens. Autorii despre care discutăm par să creadă că, cel puţin potenţial, o altfel de ştiinţă ar satisface exigenţele naturii umane, dar nu pot să ne spună nimic despre cum ar arăta o atare ştiinţă „alternativă". „Teoria critică" elaborată de ei nu este atât o teorie, cât o declaraţie cu caracter general, cum că teoria este de mare importanţă, ceea ce mai nimeni nu neagă, şi o pledoarie în favoarea unei atitudini critice faţă de societatea existentă, pe care

suntem invitaţi să o „transcendent” în gândire. Acest îndemn rămâne însă o vorbă goală atât timp cât ei nu ne pot spune în ce direcţie trebuie depăşită ordinea existentă. Din acest punct de vedere, după cum am mai spus, marxismul ortodox este mai specific, întrucât, cel puţin, pretinde că, odată trecute mijloacele de producţie în proprietatea publică şi odată partidul comunist instalat la putere, în calea libertăţii şi fericirii universale nu vor mai sta decât nişte minore probleme tehnice. Aceste asigurări au fost total infirmate de experienţă, dar măcar ştim ce înseamnă.

Dialectica iluminismului şi alte lucrări ale Scolii de la Frankfurt cuprind numeroase remarci pertinente despre comercializarea artei în societatea industrială şi despre inferioritatea produselor culturale dependente de piaţă. Aceşti autori păşesc însă pe un teren foarte dubios atunci când afirmă că aceasta a dus la degradarea artei în întregul ei şi a delectării artistice a oamenilor în general. Dacă ar fi aşa, ar însemna că, de pildă, populaţia rurală din secolul al XVIII-lea se bucura de forme mai înalte de cultură, de care capitalismul a privat-o mai apoi, înlocuindu-le cu obiecte şi distracţii rudimentare, fabricate în masă. Or, nu este câtuşi de puţin evident că sătenii din secolul al XVIII-lea gustau, sub formă de ceremonii bisericeşti, de sporturi şi dansuri populare, valori artistice superioare celor pe care astăzi le oferă muncitorilor televiziunea. Aşa-numita cultură „superioară” nu a dispărut, ci a devenit incomparabil mai accesibilă decât oricând în trecut şi de ea se bucură, neîndoielnic, mai mulţi oameni, şi este extrem de neconvingătoare argumentarea că dramaticele schimbări formale pe care ea le-a cunoscut în secolul al XX-lea s-ar explica toate prin dominaţia valorii de schimb.

Referindu-se, în multe dintre scrierile sale, la degradarea artei, Adorno pare a crede că situaţia actuală este disperată, că nu mai există nicio sursă de revigorare a artei şi de readucere a ei în funcţia ce i se cuvine. Pe de o parte, există „arta afirmativă”, care acceptă situaţia actuală şi pretinde că descoperă armonie acolo unde nu este decât haos

(un exemplu în acest sens fiind Stravinski); pe de alta, există încercări de rezistenţă, dar, întrucât ele nu au rădăcini în lumea reală, chiar şi geniile (precum Schônberg) sunt împinse spre evazionism, închizându-se în sferele autonome ale propriului material artistic. Mişcarea de avangardă este o negaţie, dar – cel puţin deocamdată – nu poate fi mai mult de atât; ea este, de bine, de rău, adevărată pentru epoca noastră, spre deosebire de cultura de masă şi de falsa artă „afirmativă”, şi reprezintă un adevăr anemic şi deprimant, dătător de seamă pentru falimentul culturii. Ultimul cuvânt al teoriei culturii a lui
Adorno pare a fi că trebuie să protestăm, dar că protestul acesta nu va duce finalmente la nimic. Nu putem recupera valorile trecutului, cele ale prezentului sunt degradate şi barbare, iar viitorul nu oferă niciun fel de valori; tot ce ne rămâne este un gest de negaţie totală, lipsit de conţinut tocmai prin caracterul său total.

Dacă cele de mai sus constituie o prezentare veridică a operei lui Adorno, atunci nu numai că nu o putem considera o continuare a gândirii lui Marx, ci, din pricina pesimismului de care e străbătută, trebuie să o considerăm diametral opusă acesteia; lipsindu-i o utopie pozitivă, răspunsul pe care-l dă condiţiei umane nu poate fi decât un strigăt nearticulat.

6. Erich Fromm

Erich Fromm (1900-1980), care, din 1932, a trăit în SUA, a debutat ca freudian ortodox, dar este cunoscut în principal în calitate de cofondator, împreună cu Karen Horney şi Harry Sullivan, al şcolii „culturaliste” de psihanaliză. Această şcoală s-a îndepărtat în mod atât de radical de tradiţia freudiană (păstrând ca element comun cu aceasta doar domeniul general de preocupări), încât în ea regăsim destul de puţin din bazele iniţiale ale antropologiei psihanalitice, din teoria freudiană a culturii, ba chiar şi din teoria freudiană a nevrozelor. Fromm poate fi considerat un exponent al Şcolii de la

Frankfurt nu doar pentru că a aparţinut Institutului de cercetări sociale şi a publicat articole în revista acestuia, ci şi datorită conţinutului operei sale. El a împărtăşit convingerea colegilor săi din Frankfurt că analizele marxiene ale reificării şi înstrăinării îşi păstrau valabilitatea şi erau de o importanţă capitală pentru înţelegerea problemelor fundamentale ale civilizaţiei contemporane. Asemenea altora, nu era de acord cu Marx în ceea ce priveşte rolul eliberator al proletariatului; fenomenul înstrăinării, de care era în mod special interesat, afecta toate clasele sociale. Nu a împărtăşit însă negativismul şi pesimismul lui Adorno. Deşi nu credea în determinismul istoric şi nu se aştepta ca legile istoriei să dea naştere unei mai bune ordini sociale, era convins că în oameni sălăşluieşte un imens potenţial creator care poate fi valorificat în depăşirea înstrăinării fată de natură şi fată de alti oameni şi în statornicirea unei ordini bazate pe iubire fraternă. Spre deosebire de Adorno, considera posibilă definirea, în linii mari, a caracterului vieţii sociale în armonie cu natura umană. Tot spre deosebire de Adorno, ale cărui cărţi sunt pline de orgoliu şi aroganţă, scrierile lui Fromm sunt pătrunse de bunăvoinţă şi încredere în potenţialul uman de prietenie şi colaborare, şi probabil că tocmai din acest motiv găsea inacceptabil freudismul. Fromm ar putea fi numit un Feuerbach al epocii noastre. Cărţile sale sunt simple şi plăcute la lectură; menirea lor didactică şi moralizatoare nu este disimulată, ci exprimată făţiş şi direct. Oricare le-ar fi obiectul imediat – teoria caracterului, Budismul Zen, Marx sau Freud –, toate sunt inspirate de o gândire critică şi constructivă. Printre titluri se numără *Escape from Freedom* (1941), *Man for Himself* (1947), *The Sane Society* (1955), *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (în colaborare cu D.T. Suzuki şi R. de Martino, 1960) şi *Marx's Concept of Man* (1961).

Fromm crede că teoria freudiană a subconştientului a desţelenit un câmp de cercetare extrem de fertil, dar respinge aproape total teoria antropologică bazată pe libido şi ideea că funcţiile culturii sunt pur represive. Freud a susţinut că

individul uman poate fi definit prin energiile instinctuale, care-l opun în mod inevitabil celorlalţi; individul este de la natură antisocial, dar societatea există pentru a-i oferi o doză de securitate cu preţul limitării şi refulării dorinţelor lui instinctive. Dorinţele nesatisfacute sunt canalizate spre alte zone, socialmente permise, şi sunt sublimate în activităţi culturale; totuşi, cultura şi viaţa socială continuă să înfrâneze pulsiunile care nu pot fi anihilate, iar produsele culturale create ca substitut al dorinţelor neîmplinite contribuie la zăgăzuirea şi mai eficace a acestor pulsiuni. Poziţia omului în lume este dramatică dat fiind că satisfacerea pornirilor lui naturale ar însemna ruinarea civilizaţiei şi distrugerea speciei umane. Conflictul dintre exigenţele instinctelor şi viaţa comunitară de care oamenii au nevoie nu poate fi niciodată rezolvat, întocmai cum nu poate fî suprimat complexul de cauze care-i împing neîncetat pe indivizi spre soluţii nevrotice. Sublimarea sub forma activităţii creatoare nu este decât un substitut, ba chiar unul care nu stă la îndemâna multor indivizi.

La aceasta, Fromm replică prin argumentul că doctrina lui Freud este o universalizare nelegitimă a unei experienţe istorice particulare şi limitate şi, în plus, bazate pe o teorie falsă a naturii umane. Nu-i adevărat, spune el, că individul poate fi definit prin suma dorinţelor sale instinctive, îndreptate exclusiv spre propria satisfacere şi, ca atare, ostile altor indivizi. Freud vorbeşte ca şi cum, dând ceva din şinele său altora, un om ar renunţa la un bun pe care ar fî putut să-l păstreze pentru sine; or, dragostea şi prietenia nu sunt un sacrificiu, ci o îmbogăţire. Viziunea lui Freud este un reflex al anumitor condiţii particulare care fac ca interesele indivizilor să fie reciproc conflictuale; aceasta nu este însă o consecinţă inevitabilă a naturii umane, ci una legată de o fază istorică determinată. Egoismul şi egocentrismul nu au un efect protector asupra intereselor individului, ci unul distructiv, deoarece izvorăsc nu din iubirea de sine, ci din ura de sine.

Fromm admite că omul este echipat cu anumite instincte permanente şi că, în acest sens, se poate

vorbi de o natură umană neschimbătoare. El chiar consideră primejdioasă viziunea opusă, conform căreia nu ar exista niciun fel de constante antropologice, deoarece ea sugerează că indivizii umani sunt infinit de maleabili şi se pot adapta la orice condiţii, astfel încât sclavia, dacă este judicios organizată, ar putea dăinui la nesfârşit. Faptul că oamenii se răzvrătesc împotriva condiţiilor existente arată că ei nu sunt infinit de adaptabili, ceea ce oferă temeiuri pentru optimism. Important este însă de stabilit care dintre caracteristicile omului sunt cu adevărat constante şi care ţin doar de istorie, iar aici, Freud s-a înşelat, luând anumite efecte ale civilizaţiei capitaliste drept caracteristici invariabile ale speciei umane.

în general, continuă Fromm, satisfacerea nevoilor umane nu este exclusiv individuală. Oamenii au nevoie de legături cu natura şi cu semenii lor, şi nu de nişte legături oarecare, ci de unele care să le dea sentimentul că trăiesc cu rost şi că aparţin unei comunităţi; au nevoie de dragoste şi înţelegere şi suferă atunci când sunt izolaţi şi privaţi de contactul cu ceilalţi. Un om are, de asemenea, nevoie de condiţii în care să-şi poată valorifica din plin aptitudinile; el s-a născut nu doar pentru a face faţă diverselor condiţii şi pericole, ci şi pentru a se angaja într-o activitate creatoare.

Din acest motiv, dezvoltarea speciei umane sau creaţia de sine a omului a reprezentat o istorie de tendinţe conflictuale. Din clipa în care omul s-a desprins din ordinea naturală, devenind astfel cu adevărat uman, nevoia de securitate şi năzuinţa creatoare s-au opus adesea una celeilalte. Năzuim la libertate, dar ne şi temem de ea, deoarece libertatea înseamnă responsabilitate şi absenţa securităţii. Urmarea este că oamenii încearcă să lepede povara libertăţii, căutând refugiu în sisteme închise şi în supunerea faţă de autoritate; aceasta este o tendinţă înnăscută, deşi distructivă, o falsă fugă de izolare – în renunţare la sine. O altă formă de evaziune este ura prin care omul încearcă să scape de izolare prin oarbă distrugere.

Pe baza acestor idei, Fromm distinge tipuri sau

orientări psihologice diferite de cele freudiene, prin aceea că sunt explicate nu doar prin distribuţia libidoului, ci şi prin raportare la condiţiile sociale şi relaţiile de familie; în plus, spre deosebire de Freud, Fromm le calificã în mod expres drept bune sau rele. Caracterele se formează în prima copilărie, ca efect al mediului şi al sistemului de pedepse şi recompense de care pruncul are parte. Tipul „receptiv” se caracterizează prin maleabilitate, optimism şi bunăvoinţă pasivă; oamenii de acest fel sunt adaptabili, dar lipsiţi de putere creatoare. Tipul „exploatator”, dimpotrivă, este agresiv, invidios şi înclinat să-i trateze pe alţii doar ca pe o sursă de profit pentru el. Tipul „strângător” se exprimă mai puţin prin acţiuni agresive şi mai mult prin suspiciune ostilă, fiind zgârcit, centrat pe sine şi înclinat spre capricii sterile. Un alt tip neproductiv îl constituie orientarea „mercantil-tranzacţională”, care obţine satisfacţie din adaptarea sa la obiceiurile şi modelele dominante. Caracterele creatoare, pe de altă parte, nu sunt nici agresive, nici conformiste, ci caută contactul cu ceilalţi într-un spirit de bunătate combinată cu spiritul de iniţiativă şi cu o necesară doză de nonconformism. Aceasta este combinaţia optimă, deoarece, în cazul ei, nonconformismul nu degenerează în agresiune, iar dorinţa de cooperare şi capacitatea de a iubi nu degenerează în adaptare pasivă. Aceste caractere diferite corespund tipologiei elaborate anterior de către freudieni, îndeosebi de către Abraham, dar explicaţia dată de Fromm originii lor pune accentul nu pe fixaţiile sexuale succesive ale pruncului, ci pe rolul pe care-l joacă cercul familiei şi valorile curente din societate.

Societatea capitalistă, aşa cum s-a dezvoltat în Europa în ultimele câteva secole, a descătuşat în oameni uriaşe posibilităţi creatoare, dar şi puternice elemente distructive. Oamenii au devenit conştienţi de demnitatea şi responsabilitatea lor ca indivizi, dar s-au pomenit într-o situaţie dominată de o competiţie generalizată şi de conflicte de interese. Iniţiativa personală a devenit un factor decisiv în viaţă, dar, odată cu aceasta, au dobândit o importanţă sporită agresivitatea şi exploatarea. însingurarea şi izolarea

au crescut peste măsură, în timp ce condiţiile sociale îi fac pe oameni să se trateze unii pe alţii ca şi cum ar fi nişte lucruri, şi nu persoane. Unul dintre remediile amăgitoare şi periculoase împotriva izolării îl constituie căutarea protecţiei în sisteme autoritare şi iraţionale de felul fascismului.

în viziunea lui Fromm, revizuirea radicală a freudismului operată de el are caracter marxist atât pentru că explică relaţiile umane prin prisma istoriei, şi nu a mecanismelor de apărare şi a energiei instinctuale, cât şi pentru că se bazează pe judecăţi de valoare concordante cu gândirea lui Marx. El consideră *Manuscrisele din 1844* ale lui Marx drept expunerea fundamentală a doctrinei acestuia şi insistă (în dezacord cu Daniel Beli) că între această scriere şi *Capitalul* nu există o diferenţă fundamentală, doar că elanul care o animă pe prima scade întru câtva în lucrările de mai târziu ale lui Marx. Problema centrală, susţine el, este cea a înstrăinării, în ea fiind rezumate servitutea umană, izolarea, neşansa şi nefericirea. Doctrinele totalitare ale regimurilor comuniste nu au, potrivit acestei interpretări, nimic comun cu viziunea umanistă a lui Marx, care afirmă drept valori de căpetenie solidaritatea voluntară, expansiunea puterilor creatoare ale omului, libertatea faţă de constrângeri şi faţă de autoritatea iraţională.

Ideile lui Marx sunt o revoltă împotriva situaţiei în care indivizi umani îşi pierd umanitatea, fiind transformaţi în mărfuri, dar şi o profesiune de credinţă optimistă în privinţa capacităţii lor de a redeveni umani, de a se elibera de sărăcie, dar şi de tot ceea ce-i împiedică să-şi dezvolte puterile creatoare. E absurd ca materialismul istoric să fie interpretat în sensul că oamenii sunt întotdeauna motivaţi de interese materiale. Dimpotrivă, Marx credea că ei şi-au pierdut adevărata natură atunci când împrejurările i-au silit să nu se mai preocupe decât de astfel de interese. Pentru Marx, principala problemă consta în eliberarea individului din lanţurile dependenţei şi redobândirea de către oameni a capacităţii de a conviețui în bună înţelegere. Marx nu credea că omul va rămână în

veci prins în jocul unor forţe iraţionale aflate în afara controlului său; dimpotrivă, el a susţinut că omul putea să devină stăpân pe soarta sa. Dacă, în realitate, produsele înstrăinate ale muncii umane se transformau în nişte forte antiumane, dacă oamenii erau aserviţi unei false conştiinţe şi unor false nevoi şi dacă (aşa cum au susţinut atât Marx, cât şi Freud) ei nu înţelegeau adevăratele motive ale propriilor acţiuni, toate acestea se întâmplau nu pentru că natura ar fî rânduit aşa lucrurile pentru totdeauna. Dimpotrivă, o societate dominată de concurenţă, izolare, exploatare şi duşmănie era în contradicţie cu natura umană, care – credea Marx, nu mai puţin decât Hegel sau Goethe – îsi afla adevărata mulţumire în munca creatoare şi în comunitatea cu semenii, nu în agresiune sau în adaptare pasivă. Marx voia ca oamenii să revină la unitatea cu natura şi cu semenii lor, depăşind astfel sciziunea dintre subiect şi obiect. Fromm, care evidenţiază îndeosebi acest motiv în *Manuscrisele din 1844,* observă că Marx se află, sub acest aspect, în acord cu întreaga tradiţie a umanismului german, precum şi cu Budismul Zen. Fireşte că Marx voia ca sărăcia să ia sfârşit, dar nu să şi crească indefinit consumul. Era preocupat de demnitatea şi libertatea omului; socialismul lui nu viza doar satisfacerea nevoilor materiale, ci şi crearea de condiţii pentru ca oamenii să-şi poată realiza personalitatea şi să se poată reconcilia cu natura şi cu semenii. Temele lui Marx au fost înstrăinarea muncii, pierderea de sens a procesului de muncă, transformarea oamenilor în mărfuri; răul radical al capitalismului era, în concepţia sa, nu repartiţia nedreaptă a bunurilor, ci degradarea umanităţii, coruperea „esenţei” acesteia. Această degradare afecta pe toată lumea, nu doar pe muncitori, şi, în consecinţă, mesajul emancipator al lui Marx nu se aplica doar proletariatului, ci era universal. El credea că oamenii puteau să-şi înţeleagă raţional propria natură şi astfel să se elibereze de falsele nevoi aflate în dezacord cu ea şi că puteau face singuri acest lucru, înăuntrul procesului istoric, fără a avea nevoie de concursul unor forţe extraistorice. Gândind astfel, crede

Fromm, Marx se situa nu doar pe fagaşul spiritual al gânditorilor utopici din Renaştere şi Iluminism, ci şi pe cel al sectelor milenariste, al profeţilor evrei şi chiar al tomismului.

în concepţia lui Fromm, toată problema eliberării umane se rezumă în cuvântul „dragoste”, care presupune tratarea celorlalţi ca scopuri, şi nu ca mijloace; ea mai înseamnă ca individul să nu se lepede de propria creativitate ori să se piardă în personalitatea altuia. Agresivitatea şi pasivitatea sunt două laturi ale aceluiaşi fenomen de degradare, ambele trebuind să fie înlocuite printr-un sistem de relaţii bazate pe simpatie reciprocă, negrevată de conformism, şi pe creativitatea nedublată de agresivitate.

După cum se vede din acest rezumat, afinitatea pe care Fromm o simte cu Marx se bazează pe o interpretare veridică a concepţiei umaniste a acestuia, fiind totuşi accentuat selectivă. Fromm nu ia în considerare funcţiile pozitive ale înstrăinării, nici rolul răului în istorie; pentru el, la fel ca pentru Feuerbach, înstrăinarea este pur şi simplu un fenomen nefast. Apoi, el preia de la Marx doar ideea ultimă de „individ uman împlinit”, utopia reunirii cu natura şi a deplinei solidarităţi dintre oameni, ajutată, şi nu stânjenită de creativitatea individuală. El îmbrăţişează această utopie, dar ignoră toată acea parte a doctrinei lui Marx care priveşte modul ei de înfăptuire: teoria marxistă a statului, a proletariatului şi a revoluţiei. Ceea ce înseamnă că selectează cele mai acceptabile şi mai puţin controversabile aspecte ale marxismului, pentru că oricine ar fi de acord că oamenii trebuie să trăiască în bună înţelegere, şi nu să se sfâşie reciproc, şi că este mai bine să fii liber şi creator decât aservit şi oprimat. Pe scurt, marxismul lui Fromm se reduce la o sumă de aspiraţii pioase. Din analizele lui nu se desprinde clar nici cum anume au ajuns oamenii să fie dominaţi de rău şi înstrăinare, nici pe ce se poate întemeia speranţa că tendinţele benefice vor prevala finalmente asupra celor distructive. Ambiguităţile lui Fromm sunt tipice pentru gândirea utopică în general. Pe de o parte, el declară că îşi extrage

idealul din natura umană aşa cum este ea în fapt, chiar dacă, în prezent, nu este realizată, cu alte cuvinte, adevăratul destin al omului este să-şi dezvolte personalitatea trăind în armonie cu semenii; pe de altă parte, însă, este conştient că „natură umană" este un concept normativ. E clar că, pentru a fi mai mult decât nişte simple norme arbitrare, conceptul de „înstrăinare" (sau de „dezumanizare a omului"), precum şi distincţia dintre falsele nevoi şi cele adevărate, trebuie să se bazeze pe o teorie a naturii umane aşa cum o cunoaştem pe aceasta din experienţă, deşi într-o stare „nedezvoltată". Fromm însă nu explică de unde ştim că natura umană reclamă, spre exemplu, mai multă solidaritate şi mai puţină agresivitate. E adevărat că oamenii sunt, în fapt, capabili de solidaritate, dragoste, prietenie şi spirit de sacrificiu, dar, de aici, nu urmează că cei care manifestă astfel de calităţi sunt în mai mare măsură „umani" decât cei ce manifestă trăsături opuse acestora. Teoria naturii umane construită de Fromm ne oferă un amestec ambiguu de idei descriptive şi normative, constatare care se aplică deopotrivă şi lui Marx, şi multora dintre discipolii săi.

Fromm a contribuit mult la popularizarea ideii unui Marx umanist şi a avut neîndoielnic dreptate combătând interpretarea sumară şi primitivă a marxismului ca o teorie „materialistă" a motivaţiilor umane şi un preambul direct al despotismului. El nu a discutat însă relaţia dintre marxism şi comunismul contemporan, mulţumindu-se să spună că totalitarismul comunist este contrar idealurilor formulate în *Manuscrisele din 1844.* A zugrăvit o imagine a lui Marx aproape la fel de unilaterală şi de simplistă precum aceea pe care o critică şi în care marxismul este prezentat ca o prefigurare a stalinismului. Cât despre armonia prestabilită dintre marxism şi Budismul Zen, ea nu are la bază decât câteva propoziţii din *Manuscrise* privitoare la restabilirea unităţii cu natura. Acestea sunt, fără îndoială, consonante cu ideea apocaliptică a tânărului Marx de reconciliere totală şi absolută între toţi şi toate, dar este o exagerare ca ele să fie

considerate parte componentă a nucleului tare al doctrinei marxiste. De fapt, Fromm reţine doar acea parte a doctrinei lui Marx pe care acesta o avea în comun cu Rousseau.

7. Teoria critică (continuare). Jürgen Habermas

Habermas (n. 1929) este considerat unul dintre cei mai de seamă filosofi germani în viaţă. Titlurile principalelor sale cărţi – *Theorie und Praxis* (1963), *Erkenntniss und Interesse* (1968), *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”* (1970) – ne dau o idee despre temele filosofice centrale care-l preocupă. Opera sa cuprinde o analiză antipozitivistă a tuturor genurilor de legături existente între reflecţia teoretică – nu doar cea din ştiinţele istorice şi sociale, ci şi cea din istoria naturală – şi nevoile, interesele şi comportamentul de ordin practic ale oamenilor. Nu este vorba însă de o sociologie a cunoaşterii, ci de o critică epistemologică menită să arate că nicio teorie nu se poate baza exclusiv pe criteriile propuse de pozitivişti şi de şcolile analitice din filosofie, că pozitivismul conţine întotdeauna asumpţii dictate de interese extrateoretice, dar că poate fi descoperit un punct de vedere din care interesul practic şi abordarea teoretică să coincidă. Această problematică se subsumează, de bună seamă, sferei de interese a Şcolii de la Frankfurt; Habermas se distinge, însă, printr-un rafinament analitic superior celui al mentorilor săi din generaţia precedentă.

Habermas reia, după Horkheimer şi Adorno, tema „dialecticii iluminismului”, adică a procesului prin care raţiunea, năzuind să emancipeze omenirea de prejudecăţi, ajunge, în virtutea propriei sale logici, să se întoarcă împotriva sa şi să servească la susţinerea prejudecăţilor şi a autorităţii. în perioada clasică a iluminismului, reprezentată de Holbach, raţiunea se vedea pe sine drept o armă în bătălia socială şi intelectuală împotriva ordinii existente şi exalta virtutea esenţială a cutezanţei ofensive. În ochii ei, răul şi falsul erau solidare, cum solidare erau, de cealaltă parte, eliberarea şi adevărul. Ea nu căuta să se

dispenseze de evaluare, ci proclama făţiş valorile de care era călăuzită. Raţiunea fichteană, care se baza pe criticismul kantian şi, ca atare, nu putea invoca oracolul empirismului, era totuşi conştientă de caracterul său practic. în ea, actul înţelegerii şi cel al constituirii lumii coincideau întocmai ca raţiunea şi voinţa; interesul practic al eului năzuind la autoeliberare, nu mai era despărţit de activitatea teoretică a raţiunii. Şi pentru Marx, raţiunea era o putere critică, dar, în contrast cu concepţia lui Fichte, ea îşi avea rădăcinile nu în conştiinţa morală, ci în faptul că activitatea sa emancipatoare coincidea cu procesul de emancipare socială; critica falsei conştiinţe era, în acelaşi timp, un act practic de abolire a condiţiilor sociale care dădeau naştere falsei conştiinţe. Astfel, Iluminismul, în versiunea lui Marx, menţinea în mod expres legătura dintre raţiune şi interes. Odată, însă, cu progresul ştiinţei, al tehnologiei şi al organizării, această legătură s-a rupt: raţiunea şi-a pierdut treptat funcţia emancipatoare, în timp ce raţionalitatea s-a restrâns din ce în ce mai mult la eficienta

[3] tehnică, nemaipropunând scopuri, ci doar organizând mijloace. Raţiunea a căpătat un caracter instrumental, abandonându-şi funcţia generatoare de sens şi punându-se în slujba obiectivelor tehnologiei materiale sau sociale; Iluminismul s-a întors împotriva lui însuşi. Iluzia independenţei raţiunii faţă de interesele umane a fost legitimată ca epistemologie a pozitivismului, ca program ştiinţific debarasat de judecăţi de valoare şi, ca atare, incapabil de a mai îndeplini funcţii emancipatoare.

Habermas, însă, la fel ca restul Şcolii de la Frankfurt, nu este preocupat de „primatul practicii” în sensul lui Lukács sau în cel al pragmatismului. Ceea ce-l preocupă este întoarcerea la praxis ca la ceva distinct de tehnică, adică restabilirea conceptului de „raţiune conştientă de funcţiile sale practice”, care nu se supune unor scopuri impuse „din afară”, ci care încorporează, cumva, scopuri sociale în virtutea propriei sale raţionalităţi. El caută, aşadar, o facultate intelectuală care să poată sintetiza raţiunea practică şi pe cea teoretică,

întrucât este capabilă să identifice sensul obiectelor, şi, astfel, nici nu poate, nici nu vrea să fie neutră în privinţa scopurilor.

Esenţa criticii lui Habermas rezidă însă în teza sa că o astfel de neutralitate nu a fost şi nu va fi atinsă cu adevărat niciodată şi că, drept urmare, programele pozitiviste şi ideea de teorie axiologic neutră sunt o iluzie a Iluminismului în faza lui de autodistructie.

Husserl a susţinut, pe drept cuvânt, că aşa-numitele[1] fapte sau obiecte postulate de ştiinţele naturii ca o realitate de-a gata, ca nişte lucruri-în-sine neconstruite, sunt, de fapt, organizate într-o *Lebenswelt* primordială, creată spontan, şi că orice ştiinţă preia de la raţiunea prereflexivă un repertoriu de forme dictate de diverse interese umane practice. El greşea însă închipuindu-şi ca propria sa idee de teorie epurată de aceste reziduuri practice ar putea fi ulterior folosită în scopuri practice, pentru că fenomenologia nu poate propune o cosmologie, o idee de ordine universală, or, o astfel de idee este indispensabilă pentru ca teoria să aibă o finalitate practică. Ştiinţele naturii, continuă Habermas, sunt constituite pe baza unor interese practice. Ele nu sunt neutre în sensul neinfluenţării conţinutului lor de consideraţii practice;
materialul pe care ele sunt dispuse să-l admită în cuprinsul lor nu este reflexul unor fapte care ar exista ca atare în lume, ci o expresie a eficienţei unor operaţii tehnice practice. Ştiinţele istorico-hermeneutice sunt şi ele determinate în parte de interese practice, deşi în alt fel: în cazul lor, „interesul” constă în prezervarea şi lărgirea ariei posibile a înţelegerii dintre oameni, astfel încât comunicarea să fie ameliorată. Activitatea teoretică nu se poate sustrage interesului practic; relaţia subiect-obiect încorporează, necesarmente, ea însăşi un cuantum de interese şi nicio parte a cunoaşterii umane nu este inteligibilă decât în relaţie cu istoria speciei umane, în care aceste interese practice se află cristalizate; toate criteriile cognitive îşi datorează validitatea interesului de care este guvernată cunoaşterea. Interesul operează în trei

sfere sau „medii” – munca, limbajul şi autoritatea –, iar acestor tipuri de interese le corespund, respectiv, ştiinţele naturii, cele istorico-hermeneutice şi cele sociale. în autoreflecţie, însă, adică în „reflecţia asupra reflecţiei”, interesul şi cunoaşterea coincid, acesta fiind tărâmul în care se înfiripă „raţiunea emancipatoare”. Dacă nu putem să descoperim punctul în care coincid raţiunea şi voinţa sau determinarea scopurilor şi analiza mijloacelor, suntem condamnaţi la o situaţie în care avem, de o parte, o ştiinţă aparent neutră, iar de cealaltă, decizii funciarmente iraţionale privitoare la scopuri, caz în care acestea din urmă nu pot fi criticate raţional, fiecare fiind la fel de bun ca oricare altul.

Habermas nu merge atât de departe ca Marcuse în critica stiintei, nu susţine că însusi conţinutul stiintei moderne, ca distinct de aplicaţiile ei tehnice, serveşte unor scopuri antiumane sau că tehnologia modernă este în chip inerent distructivă şi, ca atare, inutilizabilă spre binele omenirii, trebuind să fie înlocuită cu o tehnologie de alt gen. O astfel de susţinere ar avea sens numai dacă am putea să propunem alternative la ştiinţa şi tehnologia existente, lucru de care Marcuse nu este în stare. Cu toate acestea, ştiinţa şi tehnologia nu sunt total inocente în privinţa aplicaţiilor lor atunci când acestea îmbracă forma unor arme de distrugere în masă sau a organizării tiraniei. Ceea ce contează este că forţele productive moderne şi stiintă modernă au devenit elemente de legitimare politică a societăţilor industriale moderne. „Societăţile tradiţionale” îşi bazau legitimitatea instituţiilor lor pe interpretări mitice, religioase sau metafizice ale lumii. Capitalismul, punând în mişcare un mecanism autopropulsor de dezvoltare a forţelor de producţie, a instituţionalizat fenomenul schimbului şi al inovaţiei, a detronat principiile tradiţionale de legitimare a autorităţii, înlocuindu-le cu norme corespunzătoare celor ale schimbului comercial echivalent: regula reciprocităţii ca bază a organizării sociale. Drept urmare, relaţiile de proprietate şi-au pierdut semnificaţia nemijlocit politică, devenind relaţii de producţie guvernate de legile pieţei.

Ştiinţele naturii au început să-şi definească aria de interese şi cuprinsul în termenii aplicaţiilor tehnice. În acelaşi timp, pe măsura dezvoltării capitalismului, intervenţia statului în sfera producţiei a căpătat o pondere din ce în ce mai mare, rezultatul fiind că politicul a încetat să mai fie doar o parte a „suprastructurii”. Activitatea politică a statului – prezentată drept un mijloc pur tehnic de ameliorare a organizării publice – a tins spre contopire cu ştiinţa şi tehnologia, presupuse a servi aceluiaşi scop; linia despărţitoare dintre forţele productive şi legitimarea puterii s-a estompat, în contrast cu capitalismul de pe vremea lui Marx, când funcţia productivă şi cea politică erau net separate. Drept urmare (având în vedere importanţa uriaşă a ştiinţei ca forţă productivă), teoria marxiană a bazei şi suprastructurii a început să devină perimată, întocmai ca şi teoria marxiană a valorii. Ştiinţa şi tehnologia au dobândit funcţii „ideologice” în sensul că au produs o imagine a societăţii bazată pe un model tehnic, precum şi ideologii tehnocratice care-i privează pe oameni de conştiinţă politică (adică de conştientizare a scopurilor sociale), sugerând că toate problemele umane au caracter tehnic şi organizatoric şi pot fi, deci, rezolvate cu mijloace ştiinţifice. Mentalitatea tehnocratică face mai lesnicioasă manipularea nonviolentă a oamenilor şi marchează un pas înainte în „reificare”, estompând distincţia dintre activitatea tehnică, care, prin ea însăşi, nu are nimic de spus despre scopuri, şi relaţiile specific umane. Într-o situaţie în care instituţiile statului au o puternică influenţă asupra economiei, conflictele sociale şi-au schimbat şi ele caracterul, ajungând să semene din ce în ce mai puţin cu antagonismul social aşa cum îl înţelegea Marx. Noua ideologie nu mai este doar ideologie, fiind amestecată cu însuşi progresul tehnic; ea este mai greu de identificat, ceea ce face ca între ideologie şi condiţiile sociale reale să nu mai existe acelaşi contrast ca la Marx.

Perfecţionarea forţelor productive a încetat să mai aibă un efect emancipator; dimpotrivă, sub forma ei „ideologizată” aceasta are tendinţa de a-i face pe

oameni să se raporteze la sine în felul în care se raportează la lucruri şi de a şterge treptat distincţia dintre tehnologie şi praxis, acest din urmă termen semnificând activitatea spontană în care subiectul activ îşi determină propriile scopuri.

Telul criticii marxiene era ca oamenii să devină cu adevărat subiecţi, adică să controleze în mod raţional şi conştient procesele propriei lor vieţi. Această critică era însă ambiguă în măsura în care autoreglarea vieţii sociale putea fi înţeleasă fie ca o problemă practică, fie ca una tehnică, iar în acest din urmă caz, ea putea fi gândită ca un proces manipulativ similar mânuirii obiectelor neînsufleţite; or, tocmai acest lucru se întâmplă atât în condiţiile capitalismului planificat, cât şi în condiţiile socialismului birocratic. în felul acesta, reificarea nu este abolită, ci agravată. Adevărata emancipare constă în reîntoarcerea la „praxis" în sensul de categorie ce implică participarea activă a fiecăruia la controlul fenomenelor sociale, cu alte cuvinte, oamenii trebuie să fie subiecţi, şi nu obiecte. în vederea acestui scop, observă Habermas, este nevoie de o ameliorare a comunicării umane, de discutarea liberă a sistemelor de putere existente şi de contracarare a depolitizării vieţii.

în *Cunoaştere şi interes,* critica la adresa lui Marx merge parcă şi mai departe. Habermas spune aici că Marx a redus, în cele din urmă, creaţia de sine a speciei umane la procesul muncii productive, ceea ce l-a împiedicat să înţeleagă până la capăt propria-i activitate critică, pentru că, în teoria sa, reflecţia însăşi apare ca un element al muncii ştiinţifice în acelaşi sens cu cel pe care-l are în ştiinţele naturii, altfel spus, este modelată după tiparele producţiei materiale. De aceea, critica în calitate de praxis, de activitate subiectivă bazată pe autoreflecţie, nu s-a configurat pe deplin în opera lui Marx ca o formă distinctă de activitate socială. În aceeaşi carte, Habermas critică scientismul, pe Mach, Peirce şi Dilthey, şi argumentează că formele de autocunoastere metodologică a ştiinţelor naturale şi istorice reflectă deopotrivă o înţelegere a statutului lor cognitiv şi a intereselor aflate în spatele lor. El

relevă însă potenţialul „emancipater” al psihanalizei, care, potrivit viziunii sale, face posibil accesul la un punct de vedere în care acţiunea raţiunii şi a intereselor şi emanciparea coincid în autoreflecţie sau – într-o formulare diferită – interesele cognitive şi cele practice se contopesc. Schema lui Marx nu poate furniza un temei pentru o astfel de unitate, deoarece el reducea caracteristica definitorie a speciei umane la capacitatea de acţiune instrumentală (ca distinctă de cea pur adaptativă), ceea ce înseamnă că el nu putea interpreta relaţiile dintre ideologie şi autoritate în termenii unei comunicări distorsionate, ci le reducea la statutul de relaţii izvorâte din munca umană şi din lupta omului cu natura. (în acest punct, gândirea lui Habermas nu este perfect clară, dar, pe cât se pare, gândul său este că, în psihanaliză, examinarea pacientului este şi ea o terapie, înţelegerea de către pacient a propriei situaţii fiind, în acelaşi timp, o cură a acestuia. Această teză nu stă însă în picioare dacă sugerează cumva că actul de înţelegere reprezintă întreaga cură, căci, după Freud, esenţa procesului terapeutic o constituie transferul, care este un act existenţial, şi nu intelectual.) în teoria lui Marx nu este vorba de o astfel de coincidenţă: interesele, raţiunea şi emanciparea nu se combină spre a forma o unică facultate practico-intelectuală. Dacă aceasta este ceea ce vrea să spună Habermas, atunci interpretarea sa se află în dezacord cu judecata lui Lukăcs (pe care eu o consider corectă) că în marxism este esenţială doctrina conform căreia, în cazul privilegiat al proletariatului, actul de înţelegere a lumii şi actul de transformare a acesteia devin identice.

Habermas nu defineşte clar conceptul său cheie de „emancipare”. Este evident că, în spiritul întregii tradiţii a idealismului german, el caută un punct focal în care raţiunea teoretică şi cea practică, cunoaşterea şi voinţa, cunoaşterea lumii şi mişcarea de transformare a ei devin, toate, identice. Nu pare însă să fi izbutit să şi găsească un astfel de punct şi nici că ar putea să ne arate calea de a ajunge la el. Are dreptate atunci când, vorbind despre criteriile

de evaluare epistemologică, spune că acestea trebuie înţelese ca un element din istoria speciei umane, unde procesele de progres tehnologic şi formele de comunicare apar deopotrivă ca nişte variabile independente; că niciuna dintre regulile prin care determinăm ce este valabil din punct de vedere cognitiv nu are o întemeiere transcendentală (în sensul lui Husserl), iar criteriile pozitiviste de valabilitate a cunoaşterii se sprijină pe o evaluare legată de abilităţi umane tehnice. De aici, nu decurge însă că există sau ar putea să existe un punct de vedere din care distincţia dintre cunoaştere şi voinţă să poată fi considerată anulată. E posibil ca, în anumite cazuri, actele de autoînţelegere ale indivizilor sau societăţilor să fie ele însele parte componentă a comportamentului practic care duce la „emancipare”, indiferent ce va fi însemnând exact acest cuvânt, întotdeauna, însă, va rămâne întrebarea: după ce criterii trebuie să judecăm acurateţea acestei autoînţelegeri şi pe baza cărui principiu decidem că „emanciparea” constă mai degrabă în cutare stare decât în cutare alta? Legat de cel de-al doilea punct, nu putem evita să luăm decizii care trec dincolo de cunoştinţele noastre despre lume. Dacă suntem încredinţaţi că putem dobândi o putere spirituală superioară care distinge între bine şi rău, şi, prin acelaşi act, determină ce este adevărat şi ce este fals, prin aceasta nu vom fi realizat o sinteză, ci vom fi înlocuit, pur şi simplu, criteriile adevărului prin criteriile unui bine arbitrar fixat, adică ne vom fi întors la pragmatism, fie individual, fie colectiv. „Emanciparea” în sensul de contopire a raţiunii analitice cu cea practică nu este posibilă, după cum am explicat, decât în clipe de iluminare religioasă, unde cunoaşterea şi actul existenţial de „angajare” devin într-adevăr una. Nimic nu este însă mai periculos pentru civilizaţie decât presupunerea că funcţionarea raţiunii poate fi fondată integral pe asemenea acte. Este, fără îndoială, adevărat că raţiunea analitică sau ansamblul de reguli după care funcţionează ştiinţa nu poate furniza o asemenea bază; aceste reguli sunt acceptate pentru că sunt eficiente instrumental, dar,

de vor fi existând cumva şi nişte norme de raţionalitate transcendentale, ele nu ne sunt cunoscute. Ştiinţa poate funcţiona fără a se preocupa de existenţa sau nu a unor asemenea norme, pentru ca ea nu trebuie confundată cu filosofia scientistă. Deciziile privitoare la bine şi rău şi la sensul universului ca totalitate nu pot avea o bază ştiinţifică; suntem obligaţi să luăm astfel de decizii, dar nu le putem transforma în acte de înţelegere teoretică. Ideea unei raţiuni superioare care ar fi capabilă să sintetizeze aceste două aspecte ale vieţii poate fi realizată doar pe tărâmul mitului ori rămâne o aspiraţie pioasă a metafizicii germane.

* ★ ★

Un alt membru al generaţiei mai tinere a Şcolii de la Frankfurt este Alfred Schmidt, a cărui carte despre conceptul de „natură la Marx” (1964) constituie o interesantă şi valoroasă contribuţie la studiul acestei chestiuni complicate. Schmidt argumentează că, la Marx, acest concept conţine ambiguităţi din pricina cărora a fost interpretat în moduri discordante (natura ca prelungire a omului, întoarcerea la unitate etc., iar de cealaltă parte, omul ca o creaţie a naturii, definit prin strădaniile sale de a lua în stăpânire forţele străine din ea). Schmidt susţine că, în ultimă instanţă, doctrina lui Marx nu poate fi interpretată ca un „sistem” în mod univoc monist, dar că materialismul lui Engels era consonant cu un aspect esenţial al gândirii lui Marx.

Iring Fetscher, neîndoielnic unul dintre cei mai eminenţi istorici ai marxismului, poate fi considerat membru al Şcolii de la Frankfurt doar în sensul foarte larg că lucrările sale ni-l arată receptiv la acele aspecte ale marxismului de care au fost şi sunt interesaţi autorii aparţinând acestei şcoli. Marea sa reuşită constă în a fî expus cu claritate şi discernământ diferitele versiuni şi posibilele interpretări ale moştenirii marxiene, dar propria lui poziţie filosofică nu pare a fi bazată pe ideile tipice

ale Şcolii de la Frankfurt, precum cele de dialectică negativă şi de raţiune emancipatoare. În afară de salutara lor claritate, lucrările lui se caracterizează prin cumpănirea şi spiritul deschis ale istoricului.

8. încheiere

Examinând locul Şcolii de la Frankfurt în evoluţia marxismului, constatăm că punctul său forte îl constituie antidogmatismul şi apărarea autonomiei gândirii teoretice. Ea s-a eliberat de mitologia proletariatului infailibil şi de credinţa conform căreia categoriile lui Marx s-ar potrivi situaţiei şi problemelor lumii contemporane. S-a străduit, tot aşa, să repudieze toate acele elemente sau varietăţi ale marxismului care postulau un fundament absolut, primordial, al cunoaşterii şi practicii. A contribuit la analiza „culturii de masă” ca fenomen care nu poate fi interpretat prin categorii de clasă aşa cum le înţelegea Marx. De asemenea, a contribuit la critica filosofici scientiste, atrăgând atenţia (deşi în termeni cam prea generali şi nemetodici) asupra asumpţiilor normative latente din programele scientiste.

Pe de altă parte, filosofii Şcolii de la Frankfurt se situau pe un teren şubred atunci când nu conteneau să proclame o „emancipare” ideală pe care nu au explicat-o niciodată satisfăcător. Aceasta crea iluzia că, prin condamnarea „reificării”, a valorii de schimb, a culturii comercializate şi a scientismului, ei ofereau ceva în loc, când, de fapt, nu ofereau mai mult decât nostalgia unei elite după cultura precapitalistă. Stăruind întruna asupra nebuloasei perspective a unei evadări universale din civilizaţia prezentului, ei au încurajat, în mod involuntar, o atitudine de protest lipsit de discernământ şi distructiv.

Pe scurt, tăria Şcolii de la Frankfurt a constat în pura negaţie, iar periculoasa ei ambiguitate, în faptul că nu a vrut să admită făţiş acest lucru, ci a sugerat adesea opusul. Nu a fost atât o continuare a marxismului în vreo direcţie anume, cât un exemplu de disoluţie şi paralizie a acestuia.

HERBERT MARCUSE: MARXISMUL CA UTOPIE TOTALITARĂ A NOII STÂNGI

Marcuse a devenit o figură cunoscută în afara mediilor academice abia în a doua parte a anilor '60, când a fost aclamat ca lider ideologic de către mişcările studenţeşti rebele din SUA, Germania şi Franţa. Nu sunt motive să bănuim că el ar fi urmărit anume să devină ghid spiritual al ,,revoluţiei studenţeşti", dar fapt e că, atunci când i s-a conferit acest rol, nu şi l-a declinat. Marxismul său, dacă un astfel de calificativ i se potriveşte, este un amestec ideologic curios. Născut din interpretarea lui Hegel şi Marx ca profeţi ai unei utopii raţionaliste, acest marxism incipient s-a metamorfozat într-o ideologie populară a „revoluţiei globale" în care eliberarea sexuală juca un rol proeminent, iar clasa muncitoare era brutal dislocată din centrul atenţiei în favoarea studenţimii, a minorităţilor rasiale şi a lumpenproletariatului. În anii '70, popularitatea de care se bucurase Marcuse a scăzut considerabil, dar filosofia sa merită a fi încă discutată, mai puţin pentru valenţele ei teoretice şi mai mult pentru că s-a suprapus cu o tendinţă importantă, deşi probabil efemeră, a schimbărilor ideologice din epoca noastră. Ea poate servi, de asemenea, ca o elocventă ilustrare a evantaiului extrem de larg de utilizări la care se pretează doctrina marxistă.

Cât priveşte interpretarea dată de el marxismului, Marcuse (1898—1979) este îndeobşte considerat membru al Şcolii de la Frankfurt, de care îl leagă dialectica lui negativă şi crezul în norme transcendentale de raţionalitate. Născut la Berlin, într-o familie înstărită, a aparţinut, în 1917-1918, Partidului SocialDemocrat, pe care, însă, aşa cum avea să precizeze în scris mai târziu, l-a părăsit după uciderea lui Karl Liebknecht şi a Rosei

Luxemburg; ulterior, nu s-a mai înrolat în niciun partid politic. A studiat la Berlin şi la Freiburg im Breisgau, unde şi-a dat doctoratul (sub îndrumarea lui Heidegger) cu o disertaţie despre Hegel. Lucrarea sa, *Hegels Ontologie und Grundzuge einer Theorie der Geschichtlichkeit,* a fost publicată în 1931. înainte de a emigra din Germania, a mai scris un număr de articole în care s-a prefigurat cu claritate linia pe care gândirea sa avea să evolueze în viitor; s-a numărat printre primii care au atras atenţia asupra importanţei *Manuscriselor pariziene* ale lui Marx imediat după publicarea lor. După venirea la putere a lui Hitler, a emigrat, petrecând un an în Elveţia, iar apoi, stabilindu-se definitiv în Statele Unite. Până în 1940, a lucrat la Institutul de Cercetări Sociale creat de emigrau ţii germani la New York, iar în timpul războiului, la Office of Strategic Services, fapt care, după ce a devenit mai târziu cunoscut publicului, a contribuit la a-i scădea din popularitate în rândurile mişcării studenţeşti. A predat la mai multe universităţi americane (Columbia, Harvard, Brandeis, iar din 1965, San Diego), fiind pensionat în 1965. În 1941 a publicat *Reason and Revolution,* o interpretare a lui Hegel şi a lui Marx cu referire specială la critica pozitivismului. *Eros and Civilization* (1955) a fost o încercare de edificare a unei noi utopii pe baza teoriei freudiene a civilizaţiei, precum şi de infirmare a psihanalizei „din interior”. În 1958 i-a apărut *Soviet Marxism,* iar în 1964, probabil cea mai citită carte a sa, o critică generală a civilizaţiei tehnice, intitulată *One-Dimensional Man {Omul unidimensional)*. De multă atenţie s-au bucurat şi anumite scrieri minore ale sale, îndeosebi *Toleranţa represivă* (1965) şi o suită de eseuri datând din anii ’50 şi ’60, apărute împreună, în 1970, sub titlul *Five Leetures: Psychoanalysis, Politics and Utopia.*

1. *Hegel şi Marx* versus *pozitivismul*

Printre ţintele permanente ale criticilor lui Marcuse se numără „pozitivismul” (definit într-un mod foarte personal), civilizaţia tehnologică bazată pe cultul

muncii şi al producţiei (nu însă şi consumul şi luxul), valorile clasei de mijloc americane, „totalitarismul” (definit în aşa fel încât să se potrivească în special Statelor Unite) şi toate valorile şi instituţiile asociate cu democraţia liberală şi cu toleranţa. Potrivit lui Marcuse, toate aceste ţinte alcătuiesc un tot unitar, el fiind preocupat să demonstreze solidaritatea lor funciară.

Pe urmele lui Lukăcs, Marcuse reproşează pozitivismului „cultul faptelor” (expresie pe care nu o defineşte mai îndeaproape), din pricina căruia pozitiviştilor le-ar rămâne ascunsă „negativitatea” istoriei. Spre deosebire însă de Lukács, al cărui marxism se concentrează asupra dialecticii subiect-obiect şi a „unităţii dintre teorie şi practică”, Marcuse pune mai mult accent pe funcţia negativă, critică, a raţiunii, aceea de a oferi standarde cu ajutorul cărora poate fi judecată orice realitate socială dată. Este de acord cu Lukács în a sublinia legătura dintre marxism şi tradiţia hegeliană, dar diferă total de el în definirea naturii acestei legături; baza esenţială a dialecticii hegeliene şi marxiene o constituie, după Marcuse, nu mişcarea în direcţia identităţii dintre subiect şi obiect, ci mişcarea spre realizarea raţiunii, care este, deopotrivă, şi realizare a libertăţii şi fericirii.

Deja în articolele publicate în anii 30, Marcuse adoptase punctul de vedere că raţiunea este categoria fundamentală care serveşte ca punte de legătură între filosofie şi destinul uman. Acest mod de a privi raţiunea s-a dezvoltat pe baza convingerii că realitatea nu este în mod „nemijlocit” raţională, dar că poate fi adusă la raţionalitate. Filosofia idealistă germană făcea din raţiune tribunalul suprem de apel care judeca realitatea după criterii nonempirice. Raţiunea, în acest sens, presupune libertatea, deoarece verdictele ei ar fi lipsite de noimă dacă oamenii n-ar fî pe deplin liberi să judece lumea în care trăiesc. Kant, însă, a transferat realitatea în sfera lăuntrică, făcând din ea un imperativ moral, iar Hegel, la rândul său, a cantonat-o între hotarele necesităţii. Libertatea hegeliană este însă posibilă doar graţie operării raţiunii, prin care

omul conştientizează adevărata sa identitate. Hegel apare astfel în istoria filosofici ca exponent al drepturilor raţiunii care le dezvăluie oamenilor propriul lor adevăr, adică cerinţele imperative ale umanităţii autentice. Acţiunea autotransformatoare a raţiunii creează dialectica negativităţii, care deschide noi orizonturi în fiecare etapă a istoriei, trecând dincolo de posibilităţile empiric cunoscute ale acelei etape. Prin aceasta, opera lui Hegel este o chemare la nonconformism perpetuu şi o justificare a revoluţiei.

Dar – şi aceasta este una dintre tezele principale dezvoltate în *Reason and Revolution* – cerinţa ca lumea să fie cârmuită de raţiune nu este o prerogativă a idealismului. Idealismul german a adus un serviciu civilizaţiei prin combaterea empirismului britanic, care le interzicea oamenilor să treacă dincolo de „fapte” sau să apeleze la concepte raţionale *a priori* şi care, pe cale de consecinţă, susţinea conformismul şi conservatorismul social. Idealismul critic privea însă raţiunea ca fiind localizată doar în subiectul gânditor, neizbutind să lege exigenţele ei de sfera condiţiilor sociale materiale; abia Marx a reuşit acest lucru. Graţie lui, postulatul realizării raţiunii a devenit postulatul raţionalizării condiţiilor sociale în conformitate cu „adevăratul” concept sau adevărata esenţă a umanităţii. Realizarea raţiunii înseamnă în acelaşi timp transcenderea filosofici, îndeplinirea funcţiei ei critice.

Pozitivismul, care este o negare nu atât a filosofici criticdialectice, cât a filosofici în general (pentru că filosofia, în adevăratul sens al cuvântului, a fost dintotdeauna antipozi ti vistă), se bazează pe acceptarea faptelor de experienţă şi, deci, pe afirmarea valabilităţii oricărei situaţii care se produce efectiv. În viziunea pozitivistă, fixarea raţională a scopurilor de indiferent ce fel este cu neputinţă; acestea pot fi doar rezultatul unor decizii arbitrare, fără niciun temei în raţiune. Filosofia, însă, a cărei menire este căutarea adevărului, nu se teme de utopii, căci adevărul este o utopie câtă vreme nu poate fi realizat în ordinea socială existentă. Filosofia

critică este nevoită să apeleze Ia viitor şi, ca atare, nu se poate baza pe fapte, ci doar pe exigenţele raţiunii; ea se preocupă de ceea ce omul poate să fie şi de fiinţa lui esenţială, nu de starea lui empirică. Pozitivismul, dimpotrivă, sancţionează orice compromis cu ordinea existentă şi abdică de la dreptul de a judeca realităţile sociale.

Spiritul pozitivismului se află exemplificat în sociologie, şi nu în vreo şcoală sociologică particulară, ci în sociologia ca atare, ca ramură a cunoaşterii guvernată de reguli comteene. Ea se limitează în mod deliberat la descrierea fenomenelor sociale, iar dacă se încumetă cumva să meargă până la investigarea legilor vieţii comunitare, refuză să treacă dincolo de aceste legi, înregistrând doar modul lor efectiv de acţiune. Sociologia este, aşadar, un instrument de adaptare pasivă, în timp ce raţionalismul critic îsi soarbe din raţiunea însăsi forţa cu care cere ca lumea să
fie supusă raţiunii.

De altfel, pozitivismul este nu doar echivalent cu conformismul, ci este, de asemenea, aliatul tuturor doctrinelor şi mişcărilor sociale totalitare; principiul său de căpetenie este cel al ordinii, ceea ce-l face oricând gata să sacrifice libertatea de dragul ordinii oferite de sistemele autoritare.

Este clar că întreaga argumentare a lui Marcuse se bazează pe credinţa că putem cunoaşte, independent de datele empirice, cerinţele transcendentale ale raţionalităţii în conformitate cu care
trebuie judecată lumea şi, de asemenea, că ştim în ce constă esenţa umanităţii sau cum ar arăta un om „adevărat” în opoziţie cu cel empiric. Filosofia lui nu poate fi înţeleasă decât pe baza transcendentalităţii raţiunii, cu menţiunea, totuşi, că raţiunea „se manifestă” doar în procesul istoric. Această doctrină se sprijină însă pe anumite sofisme istorice şi logice.

Modul în care Marcuse îl interpretează pe Hegel este aproape identic cu cel în care Marx îi ataca odinioară pe Tinerii Hegelieni. Hegel este prezentat ca fiind, pur şi simplu, avocatul raţiunii supraistorice şi ca evaluând faptele după criteriile acesteia. Am avut prilejul să observăm în mai multe rânduri cât de

ambiguu este Hegel în această privinţă; reprezintă însă o vădită distorsionare a ideilor sale ignorarea totală a filonului lor antiutopic şi reducerea doctrinei sale la credinţa într-o raţiune transcendentală care le-ar spune oamenilor cum să acceadă la „fericire”. Apoi, este mai mult decât derutantă prezentarea lui Marx ca fiind un filosof care a transferat categoriile dialecticii hegeliene pe tărâmul politicului. Argumentarea lui Marcuse ignoră trăsăturile esenţiale ale criticii lui Marx la adresa lui Hegel şi a Stângii Hegeliene. În zelul său de a-l prezenta pe Hegel drept promotor al libertăţii împotriva oricărui gen de regim autoritar, el nu menţionează nicăieri critica făcută de Marx „inversării hegeliene a subiectului şi predicatului”, inversare prin care valorile vieţii individuale erau puse în dependenţă de cerinţele raţiunii universale. Or, această critică, indiferent de cât de îndreptăţită era interpretarea pe care se baza, a constituit punctul de plecare al utopiei lui Marx, iar a ignora acest lucru de dragul zugrăvirii unei tranziţii line de la Hegel la Marx înseamnă a nesocoti adevărul istoric. Imaginea oferită de Marcuse despre această tranziţie este distorsionată şi de trecerea sub tăcere a criticii lui Marx la adresa Tinerilor Hegelieni şi a interpretării fichteene pe care aceştia o dădeau lui Hegel. Explicaţia dată de Marx propriei sale poziţii filosofice evidenţia mai presus de orice emanciparea lui de crezul Tinerilor Hegelieni în suveranitatea raţiunii supraistorice, crez pe care Marcuse caută să-l atribuie lui Marx însusi.

Aceste distorsiuni îi permit lui Marcuse să susţină că doctrinele totalitare moderne n-au nimic de-a face cu tradiţia hegeliană, ci sunt o întruchipare a pozitivismului. Dar în ce constă de fapt pozitivismul? Marcuse se mulţumeşte cu eticheta de „cult al faptelor” şi îi înşiră ca principali exponenţi ai acestuia pe Comte, Friedrich Stahl, Lorenz von Stein şi chiar Schelling. Dar, procedând aşa, el creează o confuzie între idei de dragul unei expuneri arbitrare, anistorice. „Filosofía pozitivă” a lui Schelling n-are în comun cu pozitivismul istoric decât numele. Stahl şi von Stein au fost într-adevăr conservatori, cum a

fost, într-un anume sens, şi Comte. Marcuse însă începe prin a-i taxa drept
„pozitivişti” pe toţi susţinătorii unei ordini sociale date, pentru ca, apoi, să proclame, în răspăr cu faptele evidente, că toţi empiriştii, adică toţi cei care înţeleg să supună teoria la proba faptelor, ar fi conservatori. Pozitivismul, în sensul istoric al acestui termen, ca opus sensului carc-i aşază la un loc pe Schelling şi pe Hume, întruchipează, între altele, principiul că valoarea intelectuală a cunoaşterii depinde de fundamentul ei empiric, principiu care impune ştiinţei să nu traseze o linie de demarcaţie între esenţial şi fenomenal, în maniera lui Platon sau Hegel, iar pe noi ne opreşte să spunem că o stare de lucruri empirică dată este în dezacord cu „adevăratul concept” al acelor lucruri. E drept că pozitivismul nu ne pune la dispoziţie o metodă pentru determinarea normei în raport cu care să judecăm „adevărul” unui om sau al unei societăţi. Dar empirismul nu ne obligă nicidecum să conchidem că „faptele” sau instituţiile sociale existente trebuie validate pentru simplul fapt că exista; dimpotrivă, el neagă în mod expres legitimitatea unei astfel de concluzii, considerând-o logic defectuoasă din acelaşi motiv din care este ilicită, în general, deducerea de judecăţi normative din judecăţi descriptive.

Marcuse greşeşte nu doar atunci când proclamă existenţa unei legături logice între pozitivism şi politica totalitară; susţinerea sa se află în vădit dezacord şi cu faptele istorice. Concepţia pozitivistă, care a luat naştere şi a înflorit în Marea Britanic începând din Evul Mediu târziu şi fără de care n-am fi avut ştiinţa modernă, legislaţia democratică şi nici ideea drepturilor omului, a fost din capul locului legată indisolubil de ideea libertăţii negative şi a valorii instituţiilor democratice. Nu Hegel, ci Locke şi discipolii săi au fost cei care au întemeiat şi răspândit doctrina egalităţii dintre oameni, bazată pe principiile empirismului, precum şi valoarea libertăţii individuale în limitele legii. Pozitivişti şi empirişti din secolul al XX-lea, în special şcoala analitică şi aşa-numiţii „empirişti logici”, nu numai că n-au avut nimic în comun cu tendinţele fasciste, ci, fără nicio

excepţie, li sau împotrivit făţiş. Nu există, aşadar, nicio legătură, nici logică, nici istorică, între pozitivism şi politicile totalitare, decât poate dacă, aşa cum sugerează unele dintre remarcile lui Marcuse, se dă termenului „totalitar” un sens la fel de îndepărtat de cel uzual precum cel dat de el cuvântului „pozitivism”.

Pe de altă parte, există argumente atât logice, cât şi istorice în favoarea unei legături între hegelianism şi ideile totalitare. Ar fî, de bună seamă, absurd să se spună că doctrina lui Hegel duce la legitimarea statelor totalitare moderne; totuşi, mai puţin absurd decât a spune acest lucru despre pozitivism. O deducţie de acest fel s-ar putea face din hegelianism cu preţul nesocotirii multora dintre trasaturile lui importante, pe când din pozitivism ea nu ar fi posibilă în niciun chip; aici nu rămâne decât posibilitatea de a aserta, fără niciun temei, aşa cum face Marcuse, că pozitivismul înseamnă ploconire faţă de fapte şi este, din acest motiv, conservator şi, deci, totalitar. E adevărat că tradiţia hegeliană nu a jucat un rol esenţial ca bază filosofică a totalitarismului necomunist (Marcuse nu spune nimic, în acest context, despre versiunea comunistă a totalitarismului). Dar, când ajunge la cazul lui Giovanni Gentile, Marcuse se mulţumeşte să declare că, deşi sa servit de numele lui Hegel, Gentile n-a avut, de fapt, nimic comun cu acesta, ci s-a situat pe o poziţie apropiată de pozitivism. Avem de-a face aici cu o confuzie între o „chestiune de drept” şi una „de fapt”, întrucât Marcuse caută să respingă posibila obiecţie că hegelianismul a fost, în fapt, folosit ca justificare a fascismului. Această obiecţie nu este înlăturată spunând că a fost folosit în mod abuziv.

Pe scurt, toată critica marcusiană a pozitivismului şi cea mai mare parte din interpretarea dată de el lui Hegel şi Marx reprezintă o colecţie de aserţiuni arbitrare, deopotrivă logic şi istoric. În plus, aceste aserţiuni se află în strânsă legătură cu vederile lui pozitive despre eliberarea globală a omenirii şi cu ideile sale despre fericire, libertate şi revoluţie.

2. *Critica civilizaţiei contemporane*

Fiind în posesia unor norme transcendentale sau a conceptului normativ de „umanitate”, Marcuse abordează întrebarea: de ce şi în ce anume privinţe civilizaţia contemporană nu corespunde acestui model? Determinantul de bază al conceptului autentic de „umanitate” este „fericirea”, noţiune care include libertatea şi pe care Marcuse pretinde a o găsi la Marx, deşi, în realitate, Marx nu o foloseşte şi nici nu prea se vede cum ar putea fi dedusă din scrierile sale. Pe lângă faptul empiric că oamenii năzuiesc la „fericire”, trebuie început prin a stabili că fericirea este ceva ce li se cuvine. Pentru a descoperi de ce ei nu-şi revendică acest drept, Marcuse îşi ia ca punct de pornire filosofía civilizaţiei a Iui Freud. Pe aceasta, el o acceptă în mare măsură atunci când este vorba de interpretarea istoriei trecute, dar o pune sub semnul întrebării când este vorba de viitor. Freud, de fapt, spunea ca nu există vreo lege potrivit căreia oamenii ar fi îndrituiţi la fericire sau care le-ar garanta obţinerea ei. Teoria sa despre instinct şi cele trei niveluri ale psihicului – şinele, eul şi supraeul – propune o explicaţie a conflictului dintre „principiul plăcerii” şi „principiul realităţii”, sub semnul căruia stă întreaga dezvoltare a civilizaţiei. În *Eros şi civilizaţie* şi în trei prelegeri în care analizează şi critică teoria freudiană a istoriei, Marcuse examinează dacă şi în ce măsură acest conflict este inevitabil. Consideraţiile sale pot fi rezumate după cum urmează.

După Freud, există un conflict etern, inevitabil, între valorile civilizaţiei şi exigentele instinctelor umane. întreaga civilizaţie s-a dezvoltat ca urmare a eforturilor societăţii de a reprima (refula) dorinţele instinctuale ale indivizilor. Iniţial, erosul sau instinctul vieţii nu era limitat la sexualitate în sens reproductiv: sexualitatea era o caracteristică universală a organismului uman în întregul lui. Specia umană a descoperit însă că, pentru a se angaja în munca productivă, care, prin ea însăşi, nu oferă plăcere, este necesar ca experienţa sexuală să fie limitată la sfera genitală şi ca şi această sexualitate îngust concepută să fie cât mai

restricţionată. Rezerva de energie astfel eliberată a fost destinată nu plăcerii, ci luptei omului cu mediul înconjurător. Tot aşa şi celălalt determinant de bază al vieţii, Thanatos, sau instinctul mortii, a fost transformat
în aşa fel încât energia sa, orientată spre exterior sub formă de agresiune, să poată fi folosită pentru stăpânirea naturii fizice şi creşterea eficientei muncii. Urmarea a fost însă că civilizaţia a
căpătat cu necesitate un caracter represiv dat fiind că instinctele au fost puse în slujba unor sarcini care nu le erau „fireşti”. Reprimarea şi sublimarea au fost condiţii necesare ale dezvoltării culturii, dar, totodată, susţine Freud, reprimarea a dat naştere unui cerc vicios. întrucât munca a ajuns să fie privită drept ceva bun în sine, iar „principiul plăcerii” a fost total subordonat creşterii eficientei muncii, oamenii au fost nevoiti să-şi înfrâneze neîncetat instinctele de dragul acestor valori, iar odată cu progresul civilizaţiei, suma represiunilor a crescut întruna. Represiunea era un mecanism autopropulsor, iar instrumentele produse de civilizaţie în vederea alinării suferinţei produse de represiune au devenit ele însele organe de potenţare a represiunii, în acest fel, avantajele şi libertăţile pe care le procură civilizaţia sunt plătite printr-o pierdere crescândă a libertăţii, îndeosebi prin volumul crescând al muncii înstrăinate, singurul fel de muncă îngăduit de civilizaţie.

Marcuse ia act de această teorie, dar o modifică sub un aspect esenţial, contrazicând astfel predicţiile pesimiste ale lui Freud. Civilizaţia, spune el, s-a dezvoltat, într-adevăr, prin reprimarea instinctelor, dar nu există nicio lege biologică sau istorică în virtutea căreia lucrurile ar trebui să rămână pentru totdeauna aşa. Procesul de reprimare a fost „raţional” în sensul că, atâta vreme cât bunurile de bază erau neîndestulătoare, oamenii au putut să trăiască şi să-şi amelioreze traiul doar prin devierea energiilor instinctuale pe canale „nefireşti”, astfel încât să sporească producţia materială. Dar, odată ce tehnologia a făcut posibilă satisfacerea fără represiune a nevoilor umane, această deviere a devenit anacronică. Dat fiind că munca dezagreabilă

poate fi redusă la minimum şi nemaiexistând primejdia penuriei de bunuri, civilizaţia nu mai necesită să ne înăbuşim instinctele; de acum, le putem lăsa să se întoarcă la funcţia lor firească, cea de condiţie a fericirii umane.

> Timpul liber poate să devină conţinutul vieţii, iar munca poate să devină joc liber al capacităţilor umane. În modul acesta, structura represivă a instinctelor ar fi radical transformată: energiile instinctuale care n-ar mai fî angajate într-o muncă nedătătoare de plăcere ar fi eliberate şi, în chip de Eros, ar tinde la universalizarea relaţiilor libidinale şi la dezvoltarea unei civilizaţii libidinale. *(Five Lectures)*

Producţia va înceta să fie privită drept o valoare în sine; cercul vicios al creşterii concomitente a producţiei şi a represiunii va fi rupt; principiul plăcerii şi valoarea intrinsecă a plăcerii îşi vor reintra în drepturi, iar munca înstrăinată va înceta să mai existe.

Marcuse ţine însă să precizeze că, vorbind de „civilizaţie libidinală” şi de revenirea energiei instinctuale la funcţiile ei fireşti, nu se gândeşte la „pansexualism” sau la abolirea sublimării prin care, potrivit lui Freud, oamenii au găsit în creativitatea culturală o satisfacere iluzorie a dorinţelor lor frustrate. Energia eliberată nu se va manifesta sub o formă pur sexuală, ci va erotiza toate activităţile umane; acestea vor fi generatoare de plăcere, iar plăcerea va fi recunoscută drept un scop în sine.

> Munca nu va mai avea nevoie de stimulente. Căci, dacă ea însăşi devine joc liber al facultăţilor umane, nu va mai fi nevoie de nicio suferinţă pentru a-i sili pe oameni să muncească. *(Ibidem)*

în general, nu va mai fi nevoie de un control social al individului nici exercitat prin instituţii, nici cu caracter neinstituţional, acestea fiind, ambele, potrivit lui Marcuse, trăsături ale totalitarismului. Nu va mai exista, aşadar, nicio „colectivizare” a eului: viaţa va fi raţională, iar indivizii vor redeveni pe deplin autonomi.

Acest aspect „freudian” al utopiei lui Marcuse suferă de obscurităţi în toate punctele lui vitale. Potrivit teoriei lui Freud, reprimarea instinctelor

este necesară nu doar în vederea eliberării energiei necesare pentru producţie, ci şi pentru a face, în genere, posibilă viaţa socială în sensul specific uman. Instinctele sunt orientate spre satisfacerea dorinţelor pur individuale; instinctul morţii, potrivit lui Freud, poate fie să acţioneze în direcţia autodistrugerii, fie să se transforme în agresiune externă; omul încetează de a-şi fi duşman siesi doar în măsura în care devine duşmanul altora. Singura cale de a preîntâmpina ca instinctul morţii să devină o permanentă sursă de duşmănie între fiecare individ uman şi toţi semenii săi constă în a-i devia energiile spre alte canale. Libidoul este şi el asocial dat fiind că-i tratează pe ceilalţi oameni doar ca pe nişte posibile obiecte ale satisfacţiei sexuale. Cu alte cuvinte, instinctele nu numai că nu au prin ele însele puterea de a crea o societate umană sau de a forma baza unei comunităţi, ci au drept efect natural împiedicarea constituirii unei asemenea comunităţi. Lăsând deoparte chestiunea dificilă privind modul în care, în aceste condiţii, pot lua naştere vreodată societăţi, în viziunea lui Freud societatea existentă se poate menţine doar graţie unei multitudini de tabuuri, porunci şi prohibiţii care ţin instinctele sub control cu preţul unor inevitabile suferinţe.

Marcuse nu zăboveşte asupra acestei chestiuni. El pare a fi de acord cu Freud că refularea instinctelor a fost „până acum” necesară, dar consideră că, odată cu abolirea indigenţei, ea a devenit anacronică. Dar, contestând teoria freudiană a veşnicului conflict dintre instincte şi civilizaţie, el acceptă ideea că instinctele sunt, în chip esenţial, menite satisfacerii „principiului plăcerii” din individ. Admiţând, însă, că aşa ar sta lucrurile, nu este clar cum se poate menţine „civilizaţia libidinală” şi ce forţe ar putea împiedica destrămarea societăţii umane. Consideră cumva Marcuse, în opoziţie cu Freud, că omul este bun din fire şi înclinat să trăiască în armonie cu alţii şi că agresiunea este o aberaţie accidentală a istoriei, care va dispărea odată cu munca înstrăinată? El nu spune aşa ceva şi, în măsura în care acceptă conceptul freudian de „instinct” şi clasificarea freudiană a instinctelor, sugerează în

mod expres contrariul. Chiar dacă ar sta în picioare aserţiunea sa ca, „în principiu , omenirea are cu prisosinţă de toate şi că nu mai există nicio dificultate esenţială în a-şi satisface integral nevoile materiale, tot nu este clar ce forţe ar urma să menţină noua civilizaţie în care toate instinctele vor fi fost eliberate şi lăsate să revină în canalele lor originare. Marcuse pare a nu fi frământat de aceste probleme, fiind interesat de societate doar în măsura în care ea reprezintă o barieră în calea instinctului, adică a satisfacerii individuale. El pare a crede că, de vreme ce toate chestiunile ţinând de existenta materială au fost rezolvate, comandamentele şi interdicţiile morale încetează de a mai fî relevante. încât atunci când un Jerry Rubin, ideologul *hippie* american, spune în cartea sa că, de acum încolo, muncile de orice fel vor fi preluate de maşini lăsându-i pe oameni liberi să se acupleze oriunde şi oricând le place, el exprimă, deşi într-un mod primitiv şi juvenil, adevărata esenţă a utopiei lui Marcuse. Cât despre delimitările făcute de Marcuse în legătură cu noţiunea de „erotism”, ele sunt prea vagi pentru a cuprinde un înţeles tangibil. Ce altceva ar putea să însemne erotizarea integrală a omului decât totala lui absorbire în plăceri senzuale? Sloganul utopic este gol de conţinut; nu ne putem da seama nici cum anume îşi imaginează Marcuse că ar mai fi posibilă sublimarea după ce toţi factorii care o produceau vor fi încetat să mai acţioneze. Potrivit lui Freud, sublimarea, exprimată prin creativitatea culturală, nu este decât o satisfacere iluzorie, substitutivă, a apetiturilor instinctuale a căror manifestare făţişă civilizaţia nu o îngăduie. Această teorie poate fi şi a fost criticată, dar Marcuse nu încearcă să formuleze şi el o poziţie critică faţă de ea. El pare a admite că, în trecut, creaţia culturală a fost un substitut în felul indicat de Freud, dar că, totuşi, ea va continua şi în viitor, deşi nu va mai exista nevoia unei atare sublimări.

Toată această inversiune marcusiană a teoriei lui Freud nu pare să aibă alt rost inteligibil decât revenirea la o existenţă presocială. Marcuse, fireşte,

nu formulează explicit o asemenea concluzie, dar nu este clar cum ar putea-o evita fără a se contrazice. Sprijinirea sa pe Marx, în acest punct, este extrem de dubioasă. Marx credea că societatea viitorului va fi astfel întocmită încât fiecare individ să-şi trateze propriile puteri şi aptitudini ca pe nişte forţe nemijlocit sociale, dispărând astfel conflictul dintre aspiraţiile individuale şi nevoile vieţii în comun. Numai că Marx nu avea o concepţie de tip freudian despre natura instinctelor. Nu se poate susţine în mod necontradictoriu că oamenii îsi sunt în mod instinctiv şi

inevitabil duşmani unii altora[1], dar că totuşi[3] instinctele lor trebuie eliberate pentru ca ei să poată trăi împreună în pace şi armonie.

3. *Omul unidimensional*

Marcuse însă critică civilizaţia modernă, îndeosebi pe cea din America, şi în termeni ce nu presupun neapărat filosofia freudiană a istoriei, ci semnifică o întoarcere la tema studiilor sale hegeliene, cea a normelor de raţionalitate transcendentale aşa cum afectează ele problema eliberării umane. Un astfel de studiu este cel intitulat *Omul unidimensional.*

Civilizaţia dominantă a prezentului, argumentează el, este unidimensională în toate manifestările ei: ştiinţă, artă, filosofie, gândire cotidiană, sisteme politice, economie şi tehnologie. „Cea de-a doua dimensiune”, pierdută, este principiul negativ şi critic, deprinderea de a pune în contrast lumea aşa cum este cu aceea autentică, revelată de conceptele normative ale filosofici, care permit înţelegerea adevăratei naturi a libertăţii, frumuseţii, raţiunii, bucuriei de a trăi ş.a.m.d.

Conflictul filosofic dintre gândirea dialectică şi gândirea „formală” urcă în trecut până la Platon şi Aristotel: primul scotea în evidenţă importanţa conceptelor normative la care trebuiau raportate obiectele experienţei, pe când cel de-al doilea a dezvoltat o logică formală „sterilă” şi, astfel, „a separat adevărul de realitate”. Ceea ce ne trebuie

acum, potrivit lui Marcuse, este întoarcerea la conceptul ontologic de „adevăr” ca o caracteristică nu doar a propoziţiilor, ci a realităţii înseşi, nu a realităţii empirice, nemijlocit accesibilă, ci a celei de ordin superior, care ni se revelează prin universalii. Intuirea universaliilor ne conduce într-o lume care, deşi neempirică, există într-un mod propriu, şi trebuie cu necesitate să existe.

> în ecuaţia Raţiune = Adevăr – Realitate (...) raţiunea reprezintă puterea subversivă, „puterea negativului” care, în calitate de raţiune teoretică şi practică, stabileşte adevărul pentru oameni şi lucruri, cu alte cuvinte, condiţiile în care oamenii şi lucrurile devin ceea ce sunt în realitate. *(OneDimensional Mari)*

La adevărul conceptelor se ajunge prin „intuiţie”, care este „rezultatul unei medieri intelectuale metodice”. Acest adevăr are caracter normativ şi, în el, Logosul şi Erosul coincid. El se află dincolo de perimetrul logicii formale, care nu ne spune nimic despre „esenţa lucrurilor” şi restrânge sensul cuvântului „este” la enunţurile empirice. Când formulăm, însă, enunţuri precum: „Virtutea este cunoaştere” sau: „Omul este liber”, „pentru ca ele să fie adevărate, copula «este» se cere să exprime un «trebuie», un deziderat. Ea pronunţă o judecată despre condiţiile în care virtutea nu este cunoaştere” etc. Cuvântul „este” are, aşadar, două înţelesuri – unul empiric şi unul normativ iar această dualitate reprezintă tema oricărei filosofii veritabile. Similar, se poate vorbi de adevăruri „esenţiale” şi adevăruri „aparente”: dialectica constă în a menţine tensiunea între ceea ce este esenţial sau ceea ce

> trebuie să fie şi ceea ce apare (adică faptele); în consecinţă, dialectica este o critică a stărilor de lucruri existente şi o pârghie de eliberare socială. În logica formală, această tensiune este abandonată, iar „gândirea este indiferentă faţă de obiectele ei”; tocmai de aceea adevărata filosofic s-a dezvoltat dincolo de ea. Dialectica nu se pretează din principiu la formalizare, pentru că este o gândire determinată de realitatea însăşi. Ea este o critică a experienţei nemijlocite, a experienţei care percepe lucrurile în contururile lor accidentale, nepătrunzând în realitatea mai

adâncă.

Modul de gândire aristotelic, care îngrădeşte cunoaşterea în limitele experienţei nemijlocite şi ale regulilor formale de raţionament, stă la baza întregii ştiinţe moderne, care ignoră în mod deliberat „esenţa” normativă a lucrurilor şi surghiuneşte problema lui „trebuie” în domeniul preferinţelor subiective. Această ştiinţă şi tehnologia bazată pe ea au creat o lume în care stăpânirea naturii de către om merge mână-n mână cu înrobirea faţă de societate. Ştiinţa şi tehnologia de această factură au ridicat, ce-i drept, nivelul de trai, dar au favorizat deopotrivă opresiunea şi distrugerea.

> Raţionalitatea ştiinţifico-tehnică şi manipularea omului se îmbina în noi forme de control social. Ne putem oare mulţumi cu asumptia că această consecinţă neştiinţifică este consecinţa unei aplicări specific societale a ştiinţei? Eu consider că direcţia generală în care ea a ajuns să fie aplicată era inerenta ştiinţei pure chiar şi atunci când nu se urmăreau defel scopuri practice... Cuantificarea naturii, care a dus la explicarea ei prin prisma structurilor matematice, a separat realitatea de orice scopuri inerente şi, drept urmare, a despărţit adevărul de bine, ştiinţa de etică... Şubreda verigă ontologică dintre Logos şi Eros s-a rupt, iar raţionalitatea ştiinţifică apare ca fiind, în esenţă, neutra... În afara acestei raţionalităţi, oamenii trăiesc într-o lume de valori, iar valorile despărţite de realitatea obiectivă devin subiective. *[O ne-Dimensional Mari)*

în acest fel, continuă Marcuse, ideile de „bine”, „frumos” şi „drept” îşi pierd valabilitatea universală, fiind alungate în sfera gustului personal. Ştiinţa încearcă să se preocupe exclusiv de ceea ce este măsurabil şi poate căpăta utilizare tehnică; ea nu se mai întreabă ce sunt lucrurile, ci doar cum funcţionează, şi se declară indiferentă faţă de scopurile în care ele sunt folosite. În tabloul ştiinţific al lumii, lucrurile şi-au pierdut orice consistenţă ontologică, dispărând, într-un fel, până şi materia. Din punct de vedere social, funcţia stiintei este funciarmente conservatoare şi ea
nu mai oferă niciun temei protestului social.

> Ştiinţa, în virtutea propriei sale metode şi a propriilor sale concepte, a proiectat şi a promovat un univers în care dominaţia asupra naturii a rămas legată de dominaţia asupra omului. *(Ibidem)*

Este nevoie de o nouă ştiinţă, calitativă, normativă, care „să ajungă la concepte esenţialmente diferite despre natură şi să stabilească fapte esenţialmente diferite” *(ibidem).*

Stiinta deformată, care duce la înrobirea omului, îsi află expresia filosofică în pozitivism şi mai cu seamă în filosofia analitică şi în operaţionalism. Aceste doctrine resping toate conceptele care nu au un sens „funcţional” şi nu fac posibile previziunea şi influenţarea evenimentelor. Or, tocmai conceptele de acest fel sunt cele mai importante, întrucât ne permit transcenderea lumii aşa cum este. Ceea ce e şi mai rău este că pozitivismul propovăduieşte tolerarea tuturor valorilor, etalându- şi astfel caracterul reacţionar, întrucât nu sancţionează niciun fel de restricţii în privinţa practicii sociale şi a judecăţilor de valoare.

Precumpănirea acestei atitudini funcţionale faţă de gândire face ca societatea să fie alcătuită din fiinţe unidimensionale. Ea devine victimă a falsei conştiinţe, iar faptul că majoritatea oamenilor acceptă sistemul nu-i conferă acestuia vreun plus de raţionalitate. O societate de acest fel (Marcuse o vizează, în principal, pe cea americană) poate absorbi orice formă de opoziţie fără a fi lezată în vreun fel dat fiind că a golit opoziţia de miezul ei critic. Ea este capabilă să satisfacă o mulţime de nevoi umane, numai că aceste nevoi sunt ele însele false: ele sunt instilate indivizilor de către exploatatorii interesaţi şi servesc la perpetuarea nedreptăţii, a sărăciei şi a agresivităţii.

> Majoritatea nevoilor indivizilor de a se relaxa, de a se distra, de a se comporta şi de a consuma în conformitate cu semnalele vehiculate de publicitate, de a iubi şi urî ceea ce alţii iubesc şi urăsc aparţin acestei categorii a falselor nevoi.

Cât priveşte împărţirea nevoilor în „adevărate” şi „false”, singurii chemaţi să decidă sunt indivizii în cauză, şi aceasta numai după ce vor fi scăpat de manipulare şi de presiunea externa. Sistemul economic modern este însă construit în aşa fel încât

multiplică nevoile artificiale în cadrul unei stări de libertate care este ea însăsi un instrument al dominaţiei.

> Evantaiul dc opţiuni de care dispun indivizii nu este un factor decisiv în determinarea gradului libertăţii umane, decisiv fiind ce *anume* poate fi şi *este* ales de către individ.

În lumea de astăzi, oamenii şi lucrurile sunt reduşi, fără excepţie, la un rol funcţional, fiind lipsiţi de „substanţă" şi autonomie. Arta este şi ea antrenată în degradarea şi conformismul universale, nu pentru că ar abandona valorile culturale, ci pentru că le include în ordinea existentă. Cultura superioară europeană a fost odinioară eminamente feudală şi netehnică, evoluând înăuntrul unor sfere independente de comerţ şi industrie. Civilizaţia viitorului trebuie să recâştige acea independenţă, creând o a doua dimensiune de gânduri şi sentimente, susţinând spiritul negaţiei şi reîntronând Eul universal. (În acest punct, Marcuse, dă un exemplu practic de ceea ce înţelege prin „civilizaţie libidinală", declarând că este mult mai plăcut să faci dragoste pe o pajişte decât pe o stradă din Manhattan.) Noua civilizaţie trebuie să se opună şi libertăţii aşa cum o cunoaştem, deoarece, „în măsura în care o libertate mai mare presupune o comprimare, şi nu o expansiune şi dezvoltare a nevoilor instinctuale, ea va lucra *în favoarea,* şi nu *împotriva* represiunii generale existente în prezent".

4. *Revoluţia împotriva libertăţii*

Există vreo cale de ieşire dintr-un sistem care multiplică falsele nevoi şi oferă mijloace de satisfacere a lor, ţinându-i totodată captivi pe cei mulţi sub vraja unei false conştiinţe? Da, spune Marcuse, există. Trebuie să „transcendent" cu totul societatea existentă şi să aspirăm la o „schimbare calitativă"; trebuie să nimicim structura însăşi a realităţii, pentru ca oamenii să-şi poată dezvolta nevoile în libertate; trebuie să avem o nouă tehnologie (şi nu doar o aplicare nouă a celei existente) şi să refacem unitatea dintre artă şi

stiintă, dintre stiintă şi etică; să dăm frâu liber imaginaţiei şi să punem ştiinţa în slujba eliberării omenirii.

Dar cine urmează să facă toate acestea în condiţiile în care

majoritatea oamenilor şi, în particular, majoritatea celor aparţinând clasei muncitoare sunt absorbiţi de sistem şi nu sunt interesaţi de „transcenderea globală" a ordinii existente? Răspunsul, oferit în *Omul unidimensional,* este că...

> ... dedesubtul bazei populare conservatoare se afla substratul alcătuit din proscrişi şi *outsidert,* din exploatării şi persecutării de altă rasă şi altă culoare a pielii, din şomeri şi cei care nu pot să obţină un loc de muncă. Ei trăiesc în afara procesului democratic... Faptul că ei nu mai vor să respecte regulile jocului indică, poate, începutul sfârşitului unei perioade.

După cum se vede, lumpenproletariatul minorităţilor rasiale din Statele Unite ar fi segmentul din omenire destinat, mai presus de toate celelalte, să restabilească unitatea dintre Eros şi Logos, să creeze o tehnică şi o stiintă calitativ noi şi să elibereze omenirea de tirania logicii formale, a pozitivismului şi a empirismului. Într-un alt loc, Marcuse adaugă însă că se poate conta şi pe alte forţe, pe studenţi şi pe popoarele ţărilor economic şi tehnic înapoiate. Alianţa acestor trei grupuri constituie principala speranţă de eliberare a omenirii. Mişcările de revoltă studentesti constituie „un factor decisiv al transformării", deşi sunt, prin ele însele, insuficiente ca s-o înfăptuiască (vezi *The Problem ofViolence and the Radical Opposition,* în *Five Lectures).* Forţele revoluţionare trebuie să facă uz de violenţă, pentru că ele reprezintă o justiţie superioară şi pentru că sistemul existent este el însuşi unul de violenţă instituţionalizată. E absurd să se predice menţinerea rezistenţei în cadrul limitelor legale, deoarece niciun sistem, nici chiar cel mai liber, nu va cauţiona folosirea violenţei împotriva lui însuşi. Violenţa este însă justificată atunci când are drept scop eliberarea. în plus, este un semn

important şi încurajator că revolta politică a studenţilor se combină cu o mişcare de eliberare sexuală.

Violenţa este inevitabilă, pentru că sistemul actual perverteşte majoritatea oamenilor printr-o falsă conştiinţă, de care doar puţini reuşesc să se elibereze singuri. Capitalismul a inventat asemenea mijloace de asimilare a tuturor formelor culturii şi ale gândirii, încât îşi poate dezarma criticii prin transformarea discursului lor într-un element al sistemului; lucrul de care e nevoie este, din acest motiv, modalitatea violentă a criticii, care nu poate fi asimilată de sistem. Libertatea cuvântului şi a întrunirilor, toleranţa şi instituţiile democratice sunt, toate, mijloace de perpetuare a dominaţiei spirituale a valorilor capitaliste. De unde rezultă că cei înzestraţi cu o conştiinţă adevărată şi nemistificată trebuie să năzuiască la eliberarea de
libertăţile democratice şi de tolerantă.

Marcuse nu pregetă să tragă această concluzie, pe care o exprimă, aş zice, cu maximă claritate în eseul *Toleranţa represivă* (din volumul *A Critique of Pure Tolerance,* de Robert Paul Wolff *et al.,* 1969). În trecut, spune el în acest eseu, toleranţa a fost un ideal eliberator, pe când, în prezent, ea este un instrument de asuprire, deoarece fortifică o societate care, cu asentimentul majorităţii, construieşte arsenale nucleare, practică politici imperialiste ş.a.m.d. Acest gen de toleranţă este o tiranie a majorităţii împotriva idealurilor eliberatoare; mai mult chiar, ea tolerează doctrine şi mişcări care n-ar trebui tolerate, deoarece sunt greşit orientate şi nefaste. Fiecare fapt şi fiecare instituţie în parte trebuie judecate din punctul de vedere al „întregului" căruia îi aparţin şi, cum în acest caz „întregul" este sistemul capitalist, un sistem în mod inerent rău, libertatea şi toleranţa în cadrul acestuia sunt chiar şi ele nefaste. Toleranţa în sens mai profund implică, aşadar, cu necesitate, intoleranţa faţă de falsele idei şi mişcări.

> Toleranţa care a îmbogăţit spectrul şi conţinutul libertăţii a fost întotdeauna partizană: intolerantă faţă de protagoniştii *status* ^w-ului represiv.

Când este vorba de statornicirea unei noi societăţi (care, dat fiind că aparţine viitorului, nu poate fî descrisă sau definită decât ca opusul celei de acum), nu se poate practica o toleranţă nediferenţiată. Adevărata toleranţă „nu poate proteja false cuvinte şi fapte nelegiuite care, în mod vădit, contrazic şi compromit posibilităţile de eliberare”.

> Societatea nu poate fi neutră când sunt în joc pacificarea existenţei, însăşi libertatea şi fericirea; în acest caz, anumite lucruri nu pot fi spuse, anumite idei nu pot fi exprimate, anumite politici nu pot fi propuse, anumite comportamente nu pot fi permise fără a face astfel din toleranţă un instrument de perpetuare a robiei. *(Ibidem)*

Libertatea cuvântului e un lucru bun nu pentru că n-ar exista adevăr obiectiv, ci pentru că un astfel de adevăr există şi poate fi descoperit; prin urmare, libertatea cuvântului nu poate fi justificată dacă se dovedeşte că ea perpetuează neadevărul. O asemenea libertate prezumă că toate schimbările dezirabile pot fî realizate pe calea discuţiei raţionale în cadrul „sistemului”; de fapt, însă, tot ce se poate obţine pe această cale serveşte la consolidarea sistemului.

> O societate libera diferă, intr-adevăr, în chip nerealist şi nedefinibil de societăţile existente. În aceste condiţii, orice ameliorare care poate surveni „în cursul normal al evenimentelor” şi care nu are caracter subversiv se va înscrie, după toate probabilităţile, în direcţia determinată de interesele particulare care controlează întregul.

Libertatea de exprimare a unei varietăţi de opinii înseamnă atunci, inevitabil, că opiniile exprimate vor reflecta interesele *establishment*-\|A\|Â dată fiind puterea acestuia de modelare a opiniilor. Mass-media descrie, ce-i drept, atrocităţile lumii contemporane, dar o face într-un mod neutru, imparţial.

> Dacă obiectivitatea stă în legătură cu adevărul şi dacă adevărul este mai mult decât o chestiune de logică şi de ştiinţă, atunci acest gen de obiectivitate este fals şi acest gen de toleranţă este inuman.

Pentru combaterea îndoctrinării şi dezvoltarea

forţelor eliberatoare, „s-ar putea dovedi necesară recurgerea la mijloace aparent nedemocratice. Printre ele, s-ar număra abrogarea libertăţii cuvântului şi a libertăţii de întrunire a grupurilor şi mişcărilor care promovează politici agresive, înarmarea, şovinismul, discriminarea pe criterii de rasă şi religie sau a grupurilor care se opun extinderii serviciilor publice, a securităţii sociale, a asistenţei medicale etc. în plus, restabilirea libertăţii gândirii ar putea necesita îngrădiri severe ale conţinuturilor predate şi ale practicilor din instituţiile de învăţământ” dat fiind că cei cuprinşi în aceste instituţii nu au cu adevărat libertatea de a opta. La întrebarea cine este îndrituit să decidă când anume sunt justificate intoleranţa şi violenţa, răspunsul depinde de cauza căreia îi servesc aceste măsuri. „Toleranţa eliberatoare (...) ar însemna intolerantă fată de mişcările de dreapta şi tolerantă fată de cele de stânga.” Această formulare simplă rezumă pregnant genul de toleranţă pentru care pledează Marcuse. Scopul său este, după cum ţine el să precizeze, nu de a institui o dictatură, ci de a înfăptui „adevărata democraţie”, combătând ideea de toleranţă pe temeiul că majoritatea nu-şi poate forma o judecată corectă atunci când sursele de informare democratice îi deformează gândirea şi simţirea.

Marcuse nu a scris dintr-un punct de vedere comunist, ci din cel al Noii Stângi, care, în linii mari, îi împărtăşea ideile. Atitudinea sa fată de formele de comunism existente consta într- un amestec de critică şi aprobare, exprimate într-un limbaj extrem de vag şi de ambiguu. Cuvintele „totalitar” şi „totalitarism” sunt folosite de el într-un mod care le face aplicabile deopotrivă Uniunii Sovietice şi Statelor Unite, dar, cel mai adesea, în defavoarea acesteia din urmă. El recunoaşte că unul dintre cele două sisteme este pluralist, iar celălalt este bazat pe teroare, dar nu consideră esenţială această deosebire; „termenul «totalitar» este redefînit aici în aşa fel încât să desemneze nu doar exercitarea terorii, ci şi absorbirea pluralistă a oricărei opoziţii eficace de către societatea existentă” *(Five*

Lectures).

> Totalitară este nu doar o coordonare politica terorista a societăţii, ci şi o coordonare economico-tehnica neterorista care se realizează prin manipularea nevoilor de către interese de grup. *(One-DimensionalMari)*
>
> Pe tărâmul culturii, noul totalitarism se manifestă tocmai printr-un pluralism armonizator, unde cele mai contradictorii opere şi adevăruri coexista paşnic în indiferenţa. *(Ibidem)*
>
> ... Există oare, astăzi, în orbita civilizaţiei industriale avansare, vreo societate nesupusă unui regim autoritar? *(Ibidem)*

Pe scurt, teroarea se poate exercita fie prin violenţă, fie prin democraţie, pluralism şi toleranţă. Când însă ea este exercitată în scop de eliberare, există speranţa că va lua sfârşit, pe când teroarea travestită în libertate poate dura indefinit. Pe de altă parte, Marcuse exprimă în repetate rânduri părerea că sistemul sovietic şi cel capitalist devin, pe timp ce trece, tot mai asemănătoare, ca două tipuri ale aceluiaşi proces de industrializare. În *Soviet Marxism,* el critică virulent doctrina marxistă a statului şi susţine că sistemul bazat pe ea nu este o dictatură a proletariatului, ci o metodă de accelerare a industrializării cu ajutorul unei dictaturi exercitate asupra proletariatului şi a ţărănimii, ideologia marxistă fiind deformată în acest scop. El îşi dă seama de nivelul intelectual primitiv al versiunii sovietice a marxismului şi de faptul că ea serveşte unor scopuri pur pragmatice. Pe de o parte, el susţine că sistemul capitalist occidental şi sistemul sovietic manifestă semne vădite de convergenţă în direcţia unei crescânde centralizări, birocratizări şi raţionalizări economice, a înregimentării educaţiei şi a serviciilor de informaţii, a etosului muncii, a producţiei etc. Pe de alta, însă, vede speranţe mai mari de partea sistemului sovietic decât a celui capitalist, deoarece, în cazul celui dintâi, birocraţia nu ar putea triumfa total şi nu şi-ar putea perpetua interesele; „în ultimă instanţă”, ea nu poate fi decât secundară în raport cu obiectivele tehnice, economice şi politice generale, care sunt incompatibile cu un sistem de guvernare prin opresiune. Într-un stat bazat pe împărţirea în clase,

dezvoltarea tehnică şi economică raţională se află în conflict cu interesele exploatatorilor. Aceeaşi este situaţia şi în societatea sovietică dat fiind că birocraţia încearcă să exploateze progresul în propriile ei scopuri, dar aici, spre deosebire de capitalism, există posibilitatea rezolvării în viitor a acestui conflict.

5. *Comentariu*

în timp ce despre scrierile mai vechi ale lui Marcuse s-ar putea spune că exprimă o versiune a marxismului (bazată, ce-i drept, pe o interpretare tendenţioasă a lui Hegel, în spiritul Tinerilor Hegelieni), cele de mai târziu, deşi invocă frecvent tradiţia marxistă, au puţine elemente în comun cu aceasta. Ceea ce oferă el este un marxism fără proletariat (acesta fiind considerat ireversibil corupt de către societatea bunăstării), fără istorie (de vreme ce viziunea despre viitor nu este scoasă din studiul schimbărilor istorice, ci dintr-o intuiţie a adevăratei naturi umane) şi fără cultul ştiinţei; în plus, un marxism în care valoarea societăţii eliberate rezidă în plăcere, şi nu în munca creatoare. Toate acestea sunt un reflex palid şi distorsionat al mesajului marxist originar. Marcuse este, de fapt, un profet al anarhismului semiromantic în cea mai iraţională formă a acestuia. Marxismul

[5]

cuprinde şi el, ce-i drept, un filon romantic, o tânjire după valorile pierdute ale societăţii preindustriale, după unitatea dintre om şi natură şi după comunicarea directă între indivizii umani, precum şi crezul că viaţa empirică a omului poate fi şi trebuie reconciliată cu adevărata lui esenţă. Marxismul îşi pierde însă identitatea dacă este golit de toate celelalte elemente în afara acestora, inclusiv de teoria luptei de clasă şi de toate aspectele lui ştiinţifice şi scientiste.

Lucrul de căpetenie în privinţa scrierilor lui Marcuse nu este însă acela că el se declară marxist în pofida unor clare dovezi potrivnice, ci acela că încearcă să ofere o bază filosofică unei tendinţe deja prezente în civilizaţia noastră, tendinţa de a distruge

această civilizaţie dinăuntru de dragul apocalipsei Noii Lumi a Fericirii, care, prin firea lucrurilor, se sustrage oricărei descrieri. Ba, chiar mai rău, singura trăsătură a Mileniului pe care o putem deduce din opera lui Marcuse este că acea societate urmează a fi guvernată despotic de un grup luminat, a cărui principală îndreptăţire la acest rol constă în faptul că membrii săi vor fi realizat în ei înşişi unitatea dintre Logos şi Eros şi se vor fi debarasat de autoritatea stânjenitoare a logicii, matematicii şi ştiinţelor empirice. Poate că aceste cuvinte par o caricatură a doctrinei lui Marcuse, dar este greu de scos ceva mai mult din analiza scrierilor sale.

Gândirea lui Marcuse este o bizară mixtură de dispreţ feudal fată de tehnologie, ştiinţele exacte şi valorile democratice şi de revoluţionarism nebulos lipsit de orice conţinut pozitiv. El deplânge existenţa unei civilizaţii care (i) desparte ştiinţa de etică, cunoaşterea empirică şi matematică de valori, faptele de norme, descrierea universului de intuirea esenţei sale normative, care (ii) a creat nişte discipline „sterile” cum sunt logica şi matematică şi care (iii) a distrus unitatea dintre Eros şi Logos şi nu înţelege că realitatea conţine propriul său „standard” nerealizat graţie căruia o putem compara, servindu-ne de intuiţie, cu o normă obiectivă căreia trebuie să-i corespundă; şi (iv) mizează totul pe progresul tehnic. Efectele distructive ale stiintei nu se datorează doar aplicării ei greşite,[5] ci[5] sunt inerente chiar conţinutului ei. Acestei civilizaţii pervertite trebuie să-i opunem o dialectică aptă să susţină „unitatea” dintre cunoaştere şi valori şi care transcende realitatea invocând esenţa ei normativă. Cei care au ajuns la această înţelepciune superioară, neîntinată de logică şi de rigorile empirismului, au câştigat prin aceasta dreptul de a folosi violenţa, intoleranţa şi măsurile represive împotriva majorităţii care formează restul comunităţii. Respectiva elită constă din studenţi revoluţionari, ţărănimea analfabetă din ţările economic înapoiate şi lumpenproletariatul din SUA.

în privinţa unor puncte-cheie, Marcuse nu da nicio

indicaţie despre crezurile sale efective. De unde putem şti, de pildă, că adevărata esenţă a umanităţii îsi află expresia în cutare instituţie
mai degrabă decât în cutare alta? Sau care anume modele şi concepte normative sunt cele valabile? La aceste întrebări nu există şi nu poate să existe răspuns, suntem la discreţia deciziilor arbitrare ale lui Marcuse şi ale adepţilor săi. Tot aşa, nu ştim cum urmează să arate lumea eliberată, iar Marcuse declară explicit că ea nu poate fi dinainte descrisă. Tot ce ni se spune este că trebuie să „transcendent" total societatea şi civilizaţia existente, să înfăptuim o „revoluţie globală", să creăm condiţii sociale „calitativ noi" şi aşa mai departe. Singura concluzie pozitivă care se poate trage este că merită preţuit tot ceea ce tinde să distrugă civilizaţia existentă; bunăoară, nu sunt temeiuri să presupunem că arderea cărţilor, care s-a întâmplat în diferite centre universitare din SUA, nu a fost un debut bun al procesului revoluţionar de „transcenderé" a coruptei lumi capitaliste în numele unei raţiuni superioare *â la* Platón şi Hegel.

Atacurile lui Marcuse la adresa ştiinţei şi a logicii merg mână-n mână cu atacurile sale împotriva instituţiilor democratice şi a „toleranţei represive" (care este opusul „adevăratei" toleranţe, adică al intoleranţei represive). Principiile ştiinţei moderne, care distinge clar actele normative şi evaluările de gândirea logică şi de metoda empirică, sunt, de fapt, strâns legate de principiile
tolerantei şi ale libertăţii cuvântului. Regulile ştiinţifice —
deopotrivă cele formale şi cele empirice – definesc un tărâm al cunoaşterii în care cei aflaţi în dispută pot apela la principii împărtăşite şi, finalmente, pot cădea de acord pe această bază care dintre teorii sau ipoteze sunt acceptabile. Cu alte cuvinte, ştiinţa a edificat un cod de gândire, constând din logica deductivă şi din cea probabilistă, care se impune în mod constrângător minţii umane şi creează o sferă de înţelegere reciprocă între toţi cei dispuşi sa l recunoască. Dincolo de această sferă, se află tărâmul valorilor, unde discuţia este, de asemenea, posibilă,

dar numai în măsura în care anumite valori, nedemonstrabile prin legile gândirii ştiinţifice, sunt admise de către cei interesaţi; valorile de bază nu pot fi însă omologate cu ajutorul regulilor care guvernează gândirea ştiinţifică. Aceste principii simple ne permit să distingem între domeniile unde se aplică legi constrângătoare şi cele unde nu există astfel de legi şi unde, de aceea, este necesară toleranţa reciprocă. Dacă se cere însă ca gândirea noastră să se supună intuiţiei „esenţelor" normative şi se declară că numai cu această condiţie ea merită cu adevărat titlul de gândire şi că numai aşa se poate conforma exigenţelor raţiunii superioare, aceasta echivalează cu proclamarea intoleranţei şi a controlului asupra gândirii de vreme ce exponenţii unei idei particulare nu sunt obligaţi să-şi apere opinia invocând trunchiul comun de reguli logice şi empirice. A clama împotriva „sterilei" logici formale (iar despre logică Marcuse nici nu ne spune altceva decât că este sterilă) şi împotriva ştiinţelor naturii, cu orientarea lor cantitativistă (ştiinţe despre care, cu siguranţă, Marcuse nu ştie nimic, întocmai cum nu ştie nimic nici în materie de economie şi tehnologie)[3] înseamnă pur şi simplu a exalta[7] ignoranţa. Gândirea umană s-a dezvoltat şi a produs ştiinţa lărgind sfera cunoaşterii nesupuse judecăţii arbitrare, graţie distincţiei platoniciene dintre cunoaştere şi opinie, *episteme* şi *doxa.* Această distincţie, firește, nu lasă loc pentru o sinteză ultimă, atotcuprinzătoare, în care gânduri, sentimente şi dorinţe ar fuziona într-o „unitate" superioară. O asemenea aspiraţie este posibilă numai atunci când un mit totalitar îşi revendică superioritatea faţă de gândire, mit bazat pe o intuiţie „mai profundă", care-l scuteşte de obligaţia de a se justifica, îndrituindu-l să preia comanda asupra întregii vieţi spirituale şi intelectuale. Pentru ca acest lucru să fie posibil, se impune, firește, ca regulile logice şi empirice să fie declarate irelevante, iar Marcuse tocmai aceasta încearcă să facă. Ţinta la care el aspiră este un corp de cunoaştere unificat care tratează cu dispreţ obiectivele meschine de felul progresului tehnologic şi are meritul de a fi unic şi atotcuprinzător. Dar o

astfel de cunoaştere nu este posibilă decât dacă se lasă gândirii libertatea de a se lepăda de constrângerile externe ale logicii; mai mult chiar, de vreme ce intuiţia „esenţială” a unei persoane poate fi diferită de cea a altora, unitatea spirituală a societăţii trebuie să se sprijine pe alte fundamente decât cele ale logicii şi faptelor. Se impune să existe o altă constrângere decât cea a regulilor gândirii şi care nu poate îmbrăca decât forma represiunii sociale. Cu alte cuvinte, sistemul lui Marcuse depinde de înlocuirea tiraniei logicii prin tiranie politică. Această constatare este coroborată de întreaga experienţă istorică; nu există decât un mod de a face ca o întreagă societate să accepte o anumită concepţie despre lume, în timp ce există moduri diferite de a impune autoritatea gândirii raţionale, cu condiţia ca regulile ei de operare să fie cunoscute şi admise. Unirea marcusiană dintre Eros şi Logos poate fi realizată doar sub forma statului totalitar, instaurat şi guvernat prin forţă; libertatea preconizată de Marcuse este nelibertate. Dacă „adevărata” libertate nu înseamnă latitudinea de a alege, ci constă în alegerea unui obiect particular, dacă libertatea cuvântului nu înseamnă că oamenii pot să spună ce le place, ci trebuie să spună ceea ce este „corect” şi dacă Marcuse şi adepţii săi sunt singurii care au dreptul de a decide ce trebuie să aleagă oamenii şi ce trebuie să spună, atunci cuvântul „libertate” a căpătat, pur şi simplu, un sens contrar celui normal. Potrivit vocabularului astfel reformat, „liberă” este o societate care-i privează pe oameni de posibilitatea de a alege între obiecte şi între idei, obligându-i să accepte poruncile celor care „ştiu mai bine”.

De notat că pretenţiile lui Marcuse trec cu mult dincolo de ceea ce sistemul sovietic a făcut vreodată în teorie sau practică. Chiar şi în zilele cele mai negre ale stalinismului, în ciuda îndoctrinării universale şi a aservirii cunoaşterii faţă de ideologie, se recunoştea că anumite domenii sunt, prin ele însele, neutre şi supuse doar legilor logice şi empirice; aşa a fost în cazul matematicii, al fizicii, precum şi al tehnologiei, cu excepţia a una sau două

scurte perioade. Marcuse însă insistă că esenţele normative trebuie să precumpănească în absolut toate domeniile, că trebuie să existe o nouă tehnologie şi o ştiinţă calitativ nouă, despre care nu aflăm nimic altceva decât că *sunt* noi; ele trebuie să se elibereze de prejudecăţile experienţei şi ale „matematizării”, adică să se înfiripe fără vreo cunoaştere a matematicii, fizicii sau a vreunei alte stiinte, şi să transceandă în mod absolut cunoaşterea actuală.

Genul de unitate după care tânjeşte Marcuse şi despre care îşi închipuie că a fost distrusă de civilizaţia industrială n-a existat nicicând; până şi societăţile primitive, aşa cum le cunoaştem, de pildă, din lucrările lui Malinowski, faceau distincţie între ordinea mitică şi cea tehnică. Magia şi mitologia n-au ţinut niciodată locul tehnicii şi al efortului raţional, completându-le doar pe acestea în sfere asupra cărora oamenii nu deţineau un control tehnic. Singurii precursori posibili ai lui Marcuse sunt teocraţii din Evul Mediu şi de la începutul Reformei, care căutau să elimine ştiinţa ori s-o priveze de independenţă.

Nici ştiinţa, nici tehnologia nu oferă, fireşte, vreo bază pentru ierarhizarea scopurilor şi a valorilor. Scopurile-în-sine, contrar mijloacelor, nu pot fi identificate prin metode ştiinţifice; ştiinţa nu ne poate spune decât cum ne putem atinge scopurile şi ce se va întâmpla atunci când le vom atinge sau dacă urmăm o anumită linie de acţiune. Niciun fel de intuiţie „esenţială” nu poate construi o punte între cele două tărâmuri.

La Marcuse, dispreţul faţă de ştiinţă şi tehnologie se combină cu crezul că trebuie să năzuim spre valori superioare deoarece toate problemele bunăstării materiale au fost rezolvate şi există bunuri din abundenţă; sporirea cantităţii lor nu poate servi decât intereselor capitalismului, care trăieşte prin crearea de false nevoi şi prin instilarea unei false conştiinţe. Sub acest aspect, Marcuse este un exponent tipic al mentalităţii celor care n-au fost niciodată în situaţia de a trebui să se ocupe cu procurarea hranei, a îmbrăcăminţii, a locuinţei, a

electricităţii etc., deoarece aveau gata asigurate toate aceste lucruri. Aşa se explică popularitatea filosofiei sale printre cei care n-au avut niciodată vreo legătură cu producţia materială şi cu economia. Studenţii proveniţi din rândul clasei de mijloc au în comun cu lumpenproletariatul faptul că tehnica şi organizarea producţiei se află dincolo de orizontul lor mental; bunurile de consum, fie că se găsesc sau nu din abundenţă, le sunt pur şi simplu ceva oferit de-a gata. Dispreţul faţă de tehnică şi organizare merge mână-n mână cu dezgustul pentru studiul oricăror discipline intelectuale care reclamă un efort tenace, disciplina minţii şi o atitudine smerită faţă de fapte şi de regulile logicii. Sunt mult mai comode eschivarea sarcinilor laborioase şi fluturarea de sloganuri despre revoluţia globală care „transcende” civilizaţia actuală şi realizează contopirea cunoaşterii cu afectivitatea.

Marcuse, firește, repetă obişnuitele lamentări despre efectul distructiv al tehnologiei moderne şi despre sărăcirea spirituală ce rezultă din abordarea utilitară a vieţii, abordare prin prisma căreia individul apare redus la funcţia pe care o îndeplineşte. Aceste lamentări nu sunt invenţia lui, ci nişte vechi truisme. Important este însă de spus că, de fapt, efectele distructive ale tehnologiei pot fi combătute doar prin dezvoltarea în continuare a acesteia. Specia umană este nevoită să elaboreze ştiinţific, cu ajutorul „sterilei” logici, metode de planificare socială în măsură să neutralizeze consecinţele negative ale progresului tehnologic. În acest scop, ea trebuie să promoveze şi să statornicească valori care fac viaţa mai suportabilă şi înlesnesc examinarea raţională a reformelor sociale: valorile tolerantei, democraţiei şi libertăţii cuvântului. Programul lui Marcuse este diametral opus, preconizând distrugerea instituţiilor democratice şi a toleranţei în numele unui mit totalitar, supunerea ştiinţei şi a tehnologiei (nu doar în aplicaţiile lor practice, ci, deopotrivă, în aspectele lor teoretice) faţă de o nebuloasă intuiţie „esenţială” care este apanajul filosofilor ostili empirismului şi pozitivismului.

Nici că s-ar putea găsi un exemplu mai elocvent de înlocuire a sloganului marxian „ori socialism, ori barbarie” prin versiunea „socialism egal barbarie”. Şi probabil că nu există în epoca noastră niciun alt filosof căruia să i se potrivească atât de bine ca lui Marcuse calificativul de „ideolog al obscurantismului”.

XII

ERNST BLOCH: MARXISMUL CA GNOZĂ FUTURISTĂ

Pe tărâmul filosofici, scrierile lui Bloch constituie, în mod neîndoielnic, cea mai extravagantă dintre manifestările periferice ale marxismului. încercarea sa de a grefa pe doctrina moştenită o întreagă metafizică, cosmologie şi cosmogonie speculativă de factură gnostică şi apocaliptică, inspirată din cele mai varii surse, este, cu siguranţă, un unicat. Deşi noi folosim termenul „a grefa” ca pe o interpretare a intenţiei lui Bloch, el însuşi credea că asamblează crâmpeiele din gândirea lui Marx în aşa fel încât să scoată la lumină tâlcul ei metafizic ascuns: un tablou al lumii care aspiră la o sinteză universală a tuturor forţelor şi factorilor nu doar din viaţa socială, ci din întregul cosmos. Potrivit filosofici sale, sensul fiinţei se revelează doar prin acte îndreptate spre viitor. Acest fel de acte, caracterizabile în modul cel mai general prin cuvântul „speranţă”, sunt deopotrivă cognitive şi afective, dar constituie totodată creaţie efectivă a realităţii sperate, o mişcare a universului spre propria-i entelehie. Lucrările lui Bloch sunt, în fapt, nişte apeluri profetice, turnate Într-o proză aforistică şi poetică ce descinde din tradiţia literară a expresionismului german. Stilul său, alambicat şi înţesat de neologisme, reprezintă o lectură indigestă pentru oricine nu este familiarizat cu excentricităţile limbajului filosofic german, care au înflorit în mod exuberant în tot răstimpul de la Meister Eckhart la Heidegger, cu contribuţia deloc neglijabilă a unor Bbhme şi Hegel. Pe lângă gustul pentru cuvinte şi

combinaţii lingvistice insolite, Bloch a preluat de la Heidegger procedeul substantivării unor adverbe, conjuncţii etc.: *das Wohin> das Wozu, das Woher, das Nicht, das Noch-nicht, das Dass* ş.a.m.d. Unii critici îl consideră un maestru al prozei germane; alţii reproşează stilului său artificialitatea şi preţiozitatea, ascunderea penuriei de idei sub o învoalată ornamentaţie barocă. Negreşit, cititorul se simte

câteodată învăluit parcă de aburii unui laborator de alchimist, iar după ce reduce verbiajul poetic la termeni sobri, gândirea exprimată prin el ar putea să i se pară stearpă şi plată. Totuşi, construcţiile metafizice ale lui Bloch nu trebuie ignorate. De la o vreme, interesul pentru fîlosofia sa este în creştere, chiar şi unii teologi găsind în el motive de inspiraţie; pentru ceea ce ne preocupă aici, este important de subliniat că, de-a lungul celei mai mari părţi din viaţă, Bloch s-a considerat sută la sută marxist.

1. Viata şi scrierile

Ernst Bloch (1885-1977) s-a născut în Ludwigshafen, din părinţi evrei asimilaţi. Anii formării sale intelectuale au coincis cu revolta modernistă sau neoromantică împotriva pozitivismului şi evoluţionismului. Această revoltă a îmbrăcat deopotrivă forma unor variante neortodoxe de kantianism şi cea a *Lebensphilosophiei,* aliată cu tendinţe bergsoniene şi cu interesul, potenţat de contactul cu înţelepciunea orientală, faţă de tradiţia ermetică, ocultă şi gnostică şi faţă de expresiile nedogmatice, necodificate ale sentimentului religios. începând din 1905, Bloch a studiat sub îndrumarea lui Lipps la München şi a lui Külpe la Würtzburg. Teza sa de doctorat despre filosofía lui Rickert, publicată în 1909 sub titlul *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie,* cuprinde germenele unor importante teme de mai târziu. În particular, ea pleda pentru o nouă teorie a cunoaşterii (şi chiar pentru o nouă logică), utopică, care să fie aplicabilă

lucrurilor nu aşa cum sunt în fapt, ci numai aşa cum pot să devină. Această teorie urma să se bazeze nu pe principiul identităţii şi pe formula „S este P”, ci să se preocupe de potenţialităţile latente şi de viitorul destin al obiectelor, lăsând loc pentru jocul fanteziei şi tratând despre propoziţii de tipul „S nu este încă P”. Ea urma astfel să dea atenţie elementelor care, deocamdată, sunt total sau parţial latente în spiritul uman şi, pe cale de consecinţă, expresiilor pe care le îmbracă subconştientul.

[5]

Bloch şi-a continuat studiile la Berlin, unde l-a avut ca mentor filosofic pe Georg Simmel. A studiat, de asemenea, fizica şi a manifestat interes pentru o gamă largă de discipline umaniste: poezie, pictură, muzică şi teatru. A îmbrăţişat ideile socialiste, deşi, din câte se ştie, nu a aderat la niciun partid politic. în perioada războiului din 1914-1918, a devenit marxist, dar într- un sens restrâns. Ideile sale utopice din metafizică şi teoria cunoaşterii nu erau prezentate pe atunci ca fiind o reconstrucţie a gândirii lui Marx; marxismul era adăugat acestor idei ale sale în chip de ideologie politică distinctă. Lucrul acesta reiese cu deosebită claritate în prima carte importantă la care a lucrat în timpul războiului, publicată în 1918 sub titlul *Geist der Utopie* (o a doua ediţie, revizuită, a apărut în 1923). Pe atunci, în accepţiunea pe care i-o dădea Bloch, cuvântul „utopie” îşi pierduse sensul peiorativ pe care îl avusese la Marx şi în întreaga tradiţie marxistă. Bloch, dimpotrivă, reproşa marxismului de a nu fi îndeajuns de utopic şi de a nu fî anticipat cu destulă cutezanţă o lume care era în mod inerent posibilă, deşi nu în *imediat.* Această cutezanţă utopică era, în schimb, prezentă în tradiţia mişcărilor populare milenariste şi cu deosebire în anabaptismul revoluţionar german care a format obiectul următoarei cărţi a lui Bloch *(Thomas Milnzer als Theologe der Revolution,* 1921). Majoritatea ideilor pe care avea să le dezvolte de-a lungul vieţii sale se află cuprinse în *Geist der Utopie',* asemenea lucrărilor lui ulterioare, aceasta nu defineşte nici ea utopia decât în termeni foarte generali, dar pledează în favoarea gândirii utopice. Pledoaria se sprijină pe

argumentul că omul este un subiect utopic, un focar de posibilităţi nerealizate pe care filosofia are menirea de a le trezi la viaţă. Primatul raţiunii practice este, aşadar, valabil în filosofic nu în sensul preconizat de Kant, ci în sensul că sarcina filosofici nu este doar de a descrie existentul, ci şi de a contribui la naşterea unei lumi care este încă latentă şi nu se

poate naşte fără iniţiativă umană. Sufletele noastre cuprind straturi de încă-neconştientizat, de viitor ascuns, al nostru şi al întregii fiinţe; noi nu suntem încă ceea ce suntem în chip real şi esenţial şi nici universul însusi nu şi-a împlinit încă esenţa şi

chemarea ce-i sunt inerente. În ce anume constau esenţa şi

destinul nu se poate stabili prin observaţie empirică şi în conformitate cu regulile ştiinţifice; în schimb, imaginaţia noastră este capabilă să cuprindă lumea aşa cum aceasta poate fi, dar încă nu este.

Bloch îi urmează, aşadar, pe platonicieni în credinţa că lucrurile îşi au un „adevăr” al lor care nu coincide cu existenţa lor efectivă, empirică, dar care poate fi descoperit. În viziunea lui, însă, acest „adevăr” nu se află aievea nicăieri, dar poate fi actualizat prin voinţa şi activitatea umane. Avem posibilitatea de a descoperi această formă înăuntrul nostru: utopia sălăşluieşte în experienţa noastră reală, dar constă într-o transformare completă a universului, într-o mare apocalipsă, în coborârea lui Mesia, într- un nou cer şi un nou pământ. Filosofia utopică nu este escatologic în sensul de simplă aşteptare a *eschaton-\i\Ui,* ci este un mod de a accede la el; nu este contemplare, ci acţiune, un act de voinţă mai degrabă decât unul al raţiunii. Tot ce ne-a fost promis de către mesianismul epocilor trecute poate prinde chip prin puterea noastră. Nu există un Dumnezeu care să garanteze că vom reuşi; El însuşi este parte componentă a utopiei, o finalitate încă nerealizată.

în *Geist der Utopie,* Bloch urma tradiţia literaturii apocaliptice iudaice, combinând-o cu vagi idei socialiste şi anarhiste; nu este clar cum urmează să arate lumea primenită prin mântuire, sigur e doar că

va fi un tărâm al libertăţii în care nu va fi nevoie de instituţii mijlocitoare cum sunt statul şi politica. În acest punct, Bloch se conforma ideilor lui Marx, dar într-o formă atât de generală, încât din Marx nu era reţinut decât ceea ce se poate găsi şi în predicile lui Thomas Münzer. De altfel, comparaţia pare a fi în dezavantajul lui Marx, căruia i se reproşează de a-şi fi pus într- o prea mare măsură nădejdea în mecanismul impersonal al istoriei, pe când utopia nu poate fi înfăptuită decât de voinţa umană. Respectul tânărului Bloch pentru vederile lui Marx este, după cum vedem, similar celui pe care l-am constatat la Sorel şi funciarmente diferit de toate versiunile standard ale marxismului.

În anii ’20 şi până la venirea la putere a lui Hitler, Bloch a trăit în Germania ca autor independent, fără a deţine vreun post academic. A fost prieten cu Walter Benjamin şi cu Lukăcs, deşi pe acesta din urmă l-a criticat pentru interpretarea sa schematică şi pur „sociologică” a lumii din *Istorie şi conştiinţă de clasă,* precum şi pentru condamnarea dogmatică a literaturii expresioniste. În aceşti ani, Bloch a publicat, de asemenea, o culegere de eseuri intitulată *Durch die Wüste* (1923), în care a atacat utilitarismul, nihilismul şi pragmatismul civilizaţiei burgheze, şi *Spuren* (1930), o lucrare nesistematică inspirată de diverse anecdote şi legende. Silit în 1933 să emigreze, a trăit o vreme în Elveţia, la Paris şi la Praga. în 1935, a publicat *Erbschaft dieser Zeit,* o critică a nazismului şi o analiză a surselor lui culturale. în această lucrare, el se identifica total cu marxismul, precum şi cu comunismul politic, deşi nu a aderat niciodată la partidul comunist şi nu a acceptat versiunea stalinistă de marxism, în vigoare pe atunci. L-a susţinut, totuşi, pe Stalin în perioada critică a marilor epurări şi a proceselor de la Moscova.

în 1938, a emigrat în Statele Unite, unde a petrecut anii războiului scriind pentru periodice editate de emigranţi germani şi pregătindu-şi *magnum opus-U* intitulat *Das Prinzip Hoffnung.* Reîntors în Europa în 1949, şi-a afirmat solidaritatea cu socialismul Stalinist prin acceptarea unei catedre

de filosofic la
Leipzig. Următorii doisprezece ani şi La petrecut în Germania de Est, unde, mai ales în prima parte a acestei perioade, şi-a declarat în repetate rânduri absoluta loialitate politică fată de regim. În aceşti ani, a publicat o carte despre Hegel *(Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel,* 1951), un scurt eseu despre Avicenna cu prilejul sărbătoririi unui mileniu de la naşterea acestuia după calendarul musulman *(Avicenna und die Aristotelische Linke,* 1952), un eseu despre Thomasius *(Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere,* 1953) şi trei volume din *Das Prinzip Hoffnung* (1954, 1955, 1959) reprezentând o revizuire şi amplificare a textului originar al acestei scrieri. În calitate de marxist fără partid a cărui loialitate nu era pusă la îndoială, Bloch a primit recompense şi semne de respect din partea autorităţilor; interpretarea sa foarte personală a marxismului i-a fost tolerată în pofida strictei ortodoxii a învăţământului filosofic şi a literaturii filosofice din Germania de Est din acel timp. La răstimpuri, însă, apăreau articole de-ale filosofilor de partid oficiali în care era atacat, atacuri ce aveau să se intensifice după Congresul al XX-lea al PCUS din 1956. Acest eveniment a dat naştere la discuţii animate în tot cuprinsul Europei de Est, iar Bloch, deşi în termeni precauţi şi foarte abstracţi, a exprimat o anume simpatie faţă de ideile „liberale” sau „revizioniste”. Aşa se face că, la doi ani după un volum omagial care i-a fost închinat cu prilejul celei de-a şaptezecea aniversări, a apărut o lucrare colectivă în care era denunţat pentru „revizionism”, „idealism”, „misticism”, cochetare cu religia şi exprimare de revendicări în favoarea unei mai mari libertăţi culturale în RDG. în 1956, câţiva elevi şi colaboratori ai săi au fost întemniţaţi sub acuzaţia de a fi urzit planuri „revizioniste” de reformare a partidului şi a vieţii politice, iar lui Bloch însuşi i s-a interzis să mai predea, deşi volumul al treilea din *Das Prinzip Hoffnung* a fost lăsat, până la urmă, să apară. Bloch a devenit din ce în ce mai deziluzionat de socialismul est- european, iar în vara anului 1961, nimerindu-se în Berlinul Occidental tocmai când a

fost ridicat faimosul zid, a decis să se alăture milionului de est-germani refugiaţi în Germania de Vest. Deşi avea deja şaptezeci şi şase de ani, i s-a oferit o catedră universitară la Tübingen, unde avea să rămână până la sfârşitul vieţii. După ruptura politică cu sistemul sovietic, a devenit susţinător al primenirii comunismului. Pe lângă reeditarea mai multor lucrări mai vechi, a mai publicat în aceşti ani *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), o încercare de recuperare din unghi marxist a conceptului de drept natural, precum şi *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (în două volume, 1963-1964),
Atheismus im Christentum (1968) şi un mare număr de articole şi eseuri. A primit numeroase distincţii şi premii, iar editura Suhrkamp a început publicarea unei ediţii în şaisprezece volume a operelor sale de după 1958.

De-a lungul întregii sale vieţi, Bloch a fost un exemplu tipic de ceea ce se cheamă gânditor academic, ale cărui cunoştinţe despre realitatea politică proveneau în principal din cărţi. A avut vaste cunoştinţe în domeniul literaturii şi în cel al filosofici, nedublate însă de o putere de analiză pe măsură. Frecventele sale declaraţii politice, atât din perioada lui stalinistă, cât şi din cea antistalinistă, erau naive, vagi şi stereotipe, simple ecouri ale sloganurilor şi clişeelor curente. Este clar că n-a avut o concepţie economică. Toată viaţa a rămas un literat profund versat în ale scrisului, visând la o lume perfectă, dar neînstare să explice în ce fel urma ea să fie creată şi nici ce formă urma să îmbrace această perfecţiune.

2. Principalele idei

Scrierile lui Bloch constau în bună parte din aforisme exprimate prin câte o propoziţie sau câteva, menite să comunice esenţialul filosofiei sale. Iată câteva exemple:

> *Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat. Er wird in seiner Arbeit und durch sie immer wieder umgebildet. Er steht immer wieder vorn an Grenzen, die keine mehr sind, indem er sie ivahrnimmt, er überschreitet sie. Das Eigentliche*

ist im Menschen wie in der Welt ausstehend, wartend, steht in der Furcht, vereitelt zu werden, steht in der Hofjnung, zu gelingen (Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp). „Omul este ceea ce are încă multe în faţa sa. El se transformă necontenit în şi prin munca sa. Se află întruna confruntat cu limite care nu mai sunt limite, dat fiind ca, de îndată ce le percepe, le şi depăşeşte. Elementul autentic din om şi din lume stăruie şi aşteaptă temându-se să nu fie zădărnicit şi sperând în reuşită."

Vonfüh auf will man zu sich. Aber wir wissen nicht, wer wir sind. Nur dass keiner ist, was er sein möchte, scheint dar. Von daher der gemeine Neid, nähmlich auf diejenigen, die zu haben, ja zu sein scheinen, was einem zukommt. Von daher aber auch die Lust, Neues zu beginnen, das mit uns selbst anfangt. Stets wurde versucht, uns gemäss zu leben (ibidem}. „Inca din zorii vieţii nazuim le ceea ce suntem. Numai ca nu ştim cine suntem. Sigur pare doar că nimeni nu este ceea ce ar vrea să fie. De aici ne vine invidia faţă de cei ce par să aibă, ori chiar sa fie, ceea ce ni se cuvine nouă. Tot de aici însă şi bucuria de a începe ceva nou care-şi are sorgintea în noi. întruna încercăm sa trăim în conformitate cu propria fire."

Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst. Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sieh zu sehen und gar was um es ist, muss es auch sich heraus (Tübinger Einleitung). „Sunt, dar nu mă posed. De aceea, abia suntem în devenire. «Sunt»-ul sălăşluieşte înăuntrul nostru, unde torul e în beznă. Spre a se vedea pe sine, ba chiar şi ce e în jurul său, el trebuie să iasă din sine."

Acestea sunt eşantioane reprezentative pentru gândirea lui masivele-i tomuri constă din variaţii pe aceeaşi temă, cu necontenite reluări şi repetiţii. Din aforismele adineauri citate, poate fi dibuit cu aproximaţie conturul doctrinei sale.

Universul şi, în particular, omul nu sunt finite, ci cuprind multiple posibilităţi. Nu nişte legi obiective, care ar acţiona independent de om, decid care dintre posibilităţi se vor realiza în cele din urmă. Eventualităţile sunt distrugerea totală sau perfecţiunea. Perfecţiunea constă în identitatea existenţei empirice cu „esenţa" tainică a omului şi a universului. Nu trebuie însă să vorbim despre asta ca despre o „întoarcere", deoarece aceasta ar sugera că perfecţiunea a fost realizată cândva, într-o perioadă de aur din trecut, şi că, deci, istoria ulterioară a cosmosului şi a omenirii a fost nu un urcuş, ci un declin. Adevărul este că esenţa noastră, cu care

putem reuşi sau nu să ne identificăm, îşi aşteaptă împlinirea. Aceasta depinde de voinţa omului şi de capacitatea noastră de a depăşi obstacolele succesive pe care viaţa ni le aşază în cale, iar condiţia succesului nostru este de a ne păstra o atitudine pozitivă faţă de viitor, altfel spus, o stare de speranţă. Speranţa este o calitate afectivă, dar este şi ceva mai mult: ea întruchipează un gen particular de cunoaştere, care ne dezvăluie lumea aşa cum este ea capabilă să fie. Mai mult chiar, ea este un atribut al întregii fiinţe, întrucât năzuinţa spre bine şi perfecţiune care impregnează universul se exprimă în orientarea spiritului uman. Destinul cosmic se împlineşte prin activitatea umană. Viitorul, care încă nu există, nu este simplu neant, ci îşi are statutul său ontic particular de posibilitate reală latentă în lucruri şi în atitudini umane. Menirea filosofici este de a deştepta acest potenţial utopic latent al omenirii.

Pentru a indica în ce fel dezvoltă Bloch acest gând, vom lua drept bază *Das Prinzip Hoffnung,* lucrare ce pare să conţină toate ideile şi conceptele lui importante.

3. Visuri mai mari şi visuri mai mici Din timpuri străvechi, observă Bloch, în toate culturile şi în toate etapele dezvoltării individuale şi sociale, oamenii au visat la o viaţă mai bună şi mai luminoasă, au visat să aibă puteri supraomeneşti şi să trăiască într-o lume fără griji, zbucium şi suferinţe; pe scurt, au construit, cu mai mică sau mai mare iscusinţă, tot felul de utopii. Găsim germeni ai unor astfel de utopii în visurile copiilor, în basme şi în legende populare, în arhetipuri precum lampa lui Aladin, cizmele de şapte leghe, covorul vrăjit, pălăria lui Fortunatus sau inelul lui Gyges. La nivelul cel mai de jos, aceste visuri se raportează la scopuri individuale imediate precum avuţia, gloria sau plăcerea sexuala: nu încercăm să schimbăm lumea, ci doar să ne însuşim cât mai mult din ea. La nivelul superior, în utopiile revoluţionare, atitudinea noastră se inversează: refuzăm să admitem ca fericirea unui om să fie obţinută pe seama nefericirii sau înrobirii altuia; vrem nu doar o lume mai bună decât cea de acum, ci

o stare paradiziacă în care să nu mai existe defel rele, calamităţi sau suferinţe. „în timp ce afectele negative asociate aşteptării *{die negativen Affecte der Erwartung)* şi imaginile lor utopice sunt orientate spre infern ca ţintă ultimă *{ihr Unbedingtes),* afectele pozitive cuprinse în speranţă sunt orientate în chip la fel de absolut spre paradis” *{Das Prinzip Hoffnung).*

Cu alte cuvinte, utopia pozitivă sau, cum îi spune Bloch, „concretă” este anticiparea desăvârşirii absolute, împlinirea hegeliană a istoriei, este vrerea ce năzuieşte la Totum, la Ultimum, la *esehaton.* Bloch insistă că nu există decât două posibilităţi: totul sau nimic, distrugerea şi neantul absolute sau perfecţiunea absolută; *tertium non datur.* „Neantul este şi el o categorie utopică, deşi una extrem de antiutopică... nimicul, întocmai ca un *Utopicum* pozitiv: meleagul natal *{Heimat)* sau întregul ne sunt prezente doar ca o posibilitate obiectivă.” „Procesul istoric fiind subdeterminat în măsura în care tendinţa sa şi rezultatul său

nu sunt încă realizate, deznodământul său final *{Mündung)* poate fi la fel de bine Nimicul sau Totul, eşecul *{das Umsonst)* total sau reuşita totală.”

Vocabulele *Totum, Ultimum, Optimum, summum bonum, esehaton,* „întregul”, „fiinţa” *{das Sein)* şi *Heimat* înseamnă toate acelaşi lucru. *Heimat-\A* reprezintă fiinţa-în-sine, reconcilierea completă a omului cu sine şi cu universul, eliminarea a tot ce este negativ, starea finală *{Endzustand)* în care orice înstrăinare a fost abolită. Voinţa utopică, în concepţia lui Bloch, nu înseamnă strădanie nesfârşită sau progres nelimitat: ea aspiră la împlinire efectivă într-un răstimp finit.

Istoria civilizaţiei este una a nenumărate utopii, şi nu doar utopii mari, atotcuprinzătoare, ci şi utopii parţiale; toate au fost, însă, reflexul năzuinţei umane după binele absolut. Visuri utopice se întâlnesc în poezie şi teatru, în muzică şi pictură. Există utopii arhitecturale, utopii geografice precum Eldorado sau Edenul, utopii medicale precum visul tinereţii veşnice sau cel de abolire definitivă a bolii şi a infirmităţii fizice. Sportul e un gen de utopie în care oamenii încearcă să depăşească limitele naturale ale

constituţiei umane. Dansul, iarmaroacele, circul, chiar şi acestea sunt expresii ale statornicei, chiar dacă adesea inconştientei tânjiri umane după perfecţiune. În sfârşit, există proiecte rafinate de lumi perfecte în literatura utopică, în viziunile milenariste ale Evului Mediu şi ale secolului al XVI-lea, în întreaga istorie a religiei, cu aşteptări mesianice şi cu ideile de „mântuire”, „Mântuitor” şi „ceruri”.

Omul, potrivit lui Bloch, este în chip esenţial creator de utopii, animat de credinţa într-o lume perfectă şi de nemuritoare speranţă şi anticipare a viitorului. Practic, nu există aspect al culturii umane care să nu fie impregnat de această irezistibilă energie utopică, încât era de aşteptat ca ea să-şi pună o puternică amprentă şi asupra istoriei filosofici. Or, fapt e că întreaga filosofic europeană de dinainte de Marx a stat cu spatele la viitor şi cu privirea aţintită în chip vinovat asupra trecutului; ea s-a mărginit să interpreteze lumea existentă în loc să proiecteze una mai bună şi să-i înveţe pe oameni cum s-o creeze. Nu este clar de ce filosofía s-a distins în acest mod negativ de alte ramuri ale culturii. „Teoria lui Platón că toată cunoaşterea nu este decât *anamnesis,* reamintire a ceva contemplat cândva – aceasta versiune a cunoaşterii, centrată pe trecut *{Gewesenheii}* a fost apoi mereu reluată.” Nici chiar doctrinele care cuprindeau proiecţii ale unei stări finale de perfecţiune nu aveau, de fapt, în vedere viitorul: lor era unul fals, deoarece era întotdeauna realizat iniţial în Absolut. Astfel de filosofii, inclusiv cea hegeliană, nu recunoşteau Atoz/ra-ul, nu cunoşteau schimbarea reală şi orientarea spre viitor. „În tot cuprinsul filosofici iudeo-creştine, de la Philon şi Augustin la Elegel, *Ultimum-xA* trimite doar la Primum, nu la Novum, astfel încât ceea ce se petrece la urmă nu este decât o repetiţie a ceea ce a fost la început, ceva deja împlinit, dar care, între timp, a fost pierdut sau înstrăinat.” Astfel, filosofía de dinainte de Marx recunoştea un *Ultimum,* nu însă şi noul veritabil din lume dat fiind ca postula drept început un Absolut realizat. Perfecţiunea sau mântuirea era reprezentată ca întoarcere la un

paradis pierdut, nu ca dobândire a unuia posibil.

Ar putea să pară că Bloch ar fi privit aprobator cel puţin încercările din secolul al XX-lea de a descrie un adevărat *Novum,* întâlnite în metafizica lui Bergson sau în cea a lui Whitehead. Dar nu este aşa. La Bergson, „noul” se vădeşte o abstracţie, o simplă negare a repetiţiei; în plus, întreaga sa filosofic nu este una a anticipării, ci una impresionistă şi liberal-anarhică. Din unele remarci ale lui Bloch, ar părea să rezulte că nu doar filosofía, ci întreaga cunoaştere umană de până la Marx a fost înlănţuită de trecut, capabilă doar să-l descrie pe acesta, nu să şi privească spre viitor. Capitalismul a potenţat aceasta atitudine, transformând toate obiectele în mărfuri şi ducând astfel la „reificarea” gândirii; gândirea reificată, redusă la forma proprie mărfurilor, se exprimă în cultul faptelor, într-un „empirism plat”. În acest punct, Bloch îi urmează, mai mult sau mai puţin, pe Lukăcs şi Şcoala de la Frankfurt. „Fetişismul faptelor” şi „empirismul plat”, lipsit de imaginaţie şi mărginit la fenomene „izolate”, sunt incapabile să aprehendeze „întregul” sau să sesizeze „esenţialul” în mersul istoriei *(was wesentlich geschiei).*

Toate aceste comentarii despre filosofic – despre cea din trecut şi despre cea contemporană – nu sunt mai mult decât o denunţare expeditivă, nedublată de vreo încercare de analiză. Bloch acordă ceva mai multă atenţie psihanalizei, care, din punctul lui de vedere, constituie negaţia viitorului *par excellence.* Am consemnat ceva mai înainte preocuparea lui de a înlocui categoria subconştientului prin cea a „încă-neconştientizatului”, înţelegând prin aceasta ceea ce este latent în noi ca anticipare, dar nu este încă articulat. În toate versiunile psihanalizei, însă, fie că este vorba de Freud sau de discipolii săi mai mult sau mai puţin fideli, inconştientul derivă din acumulări ale trecutului, necuprinzând nimic nou. Această orientare retrogradă este şi mai evidentă la Jung, „fascistul psihanalitic”, care interpretează întregul psihic uman în termeni de preistorie colectivă şi proclamă drept unic remediu pentru maladiile vieţii moderne „ura faţă de inteligenţă”.

Freud, fiind un liberal, a căutat să scoată inconştientul la lumina zilei, pe când Jung vrea să împingă conştiinţa noastră în abisuri tenebroase. Cât despre Adler, el, în manieră pur capitalistă, consideră voinţa de putere drept pulsiunea umană fundamentală. În orice caz, toate formele de psihanaliză au o orientare retrogradă, ceea ce se explică prin faptul că exprimă conştiinţa burgheziei, o clasă fără viitor.

Utopiile revoluţionare din trecut reflectă dorinţa de perfecţiune a umanităţii şi chiar conştientizarea faptului că aceasta este posibilă; utopiile de după Marx sunt, fără excepţie, reacţionare.

„Utopia burghezo-democrată" a lui Wells, de pildă, este „învelită într-o pojghiţă morală, într-un simulacru de drepturi ale omului, ca şi cum târfa capitalistă ar putea să redevină virgină"; „libertatea ca utopie a capitalismului occidental este cloroform şi nimic altceva".

4. Marxismul ca „utopie concretă"

Marxismul, şi numai el, a dat omenirii o percepţie deplină şi consecventă a viitorului. S-ar putea spune chiar că el este orientat în întregime spre viitor, recunoscând trecutul doar în măsura în care acesta este încă viu şi, ca atare, parte componentă a viitorului. Marxismul a izbutit „să descopere că unitatea concretă teorie-practică este strâns solidară cu posibilitatea obiectiv-reală recognoscibilă prin observaţie". Marxismul este o ştiinţă, însă una care a depăşit dualitatea dintre fiinţă şi gândire, dintre Este şi Trebuie; el este, deopotrivă, o teorie a viitorului paradis şi un praxis care conduce la acesta.

Marxismul este o utopie atotcuprinzătoare, dar, spre deosebire de visurile epocilor anterioare, el este un vis concret, şi nu abstract. Falansterele sau Noua Armonie au fost nişte utopii eminamente abstracte; utopia concretă a lui Marx nu cuprinde predicţii amănunţite despre societatea viitorului, ci se opune vechilor fantezii „ca o participare activ-conştientă la procesul istoric imanent de transformare revoluţionară a societăţii". „Miza unei utopii

concrete o constituie înţelegerea precisă a visului întruchipat în ea, un vis ce-şi are obârşia în procesul istoric însuşi.” Pe scurt, ceea ce face ca o utopie să fie concretă este faptul că nu o putem descrie cu exactitate, un exemplu cu adevărat clasic de *lucus a non lucendo.*

Deşi Bloch declară că binele suprem, numit şi *Totum,* a fost analizat ştiinţific, tot ce aflăm despre acest bine în lucrările sale sunt câteva formulări împrumutate din Marx: societate fără clase, tărâm al libertăţii în care nu va mai exista înstrăinare etc. Acel bine suprem va mai însemna reconcilierea omului cu natura; Bloch menţionează în mai multe rânduri ca fiind de însemnătate capitală formulările despre „umanizarea naturii” din *Manuscrisele economico-filosofice* ale lui Marx. Pentru că o utopie nu poate fi „concretă” decât dacă cuprinde „totul”, adică întregul univers; cât timp imaginaţia se mărgineşte la organizarea societăţii, ignorând natura, ea nu poate fî decât „abstractă”.

Marxismul este un act de speranţă în care se îmbină cunoaşterea lumii anticipate şi voinţa de a o crea. Această voinţă

şi această cunoaştere îşi au pandantul nu în realitatea empirică, ci în ordinea „esenţială” superioară şi superior reală. Spre deosebire de filosofía empiristă, marxismul corect înţeles include ontologia încă-neexistentului *{Ontologie des Noch-Nicht).* „Aşteptare, speranţă, năzuinţă spre posibilităţi încă nematerializate, toate acestea nu sunt doar un însemn al conştiinţei umane, ci, când sunt corect înţelese şi reglate, constituie un determinant fundamental al realităţii obiective în întregul ei. De la Marx încoace, n-a existat cercetare posibilă a adevărului, nici realism al deciziei care să nu ia în considerare conţinutul subiectiv şi obiectiv al speranţei din univers.” „Incă-neconştientizatul din om aparţine, aşadar, integral acelei părţi din lumea exterioară care nu s-a întâmplat încă, nu s-a ivit şi manifestat. Acest încă- neconstientizat comunică şi interactionează cu ceea ce nu s-a 5 > ?
întâmplat încă.” „Cât timp realitatea nu s-a determinat pe deplin, cât timp ea cuprinde încă posibilităţi deschise sub formă de noi începuturi şi

noi arii de dezvoltare, nu putem respinge în mod absolut utopia pe baza realităţii pur factuale... O utopie concretă îşi află pandantul în realitatea emergentă *{Prozesswirklichkeii),* pandantul AwzíV2-u1uí mediat... Elementele anticipatoare sunt ele însele o componentă a realităţii."

Regăsim astfel la Bloch conceptul tipic neoplatonician şi hegelian de „realitate nonempirică", doar că, în concepţia sa, aceasta nu este o perfecţiune deja realizată undeva, precum ideile platoniciene, nici nu este o construcţie pur normativă şi arbitrară, ci, în chip de anticipare, este deja prezentă în lumea empirică. Bloch însuşi nu-i invocă în acest context pe Hegel sau pe neoplatonicieni, ci conceptul aristotelic de „entelehie" şi pe cel de „materie creatoare" ale discipolilor lui Aristotel. Lumea, crede el, posedă un fel de finalitate imanentă prin care, din forme nedesăvârşite, generează forme desăvârşite. Aceste forme sunt deopotrivă naturale şi normative. Bloch însă pare a nu-şi da seama că modul în care el foloseşte conceptele de „energie", „potenţialitate" şi „entelehie" diferă într-o privinţă esenţială de cel în care le foloseşte Aristotel. Acesta le folosea, de fapt, pentru a descrie procesele empirice de dezvoltare a lumii organice şi activităţile umane ghidate de scopuri. Or, conceptele lui Bloch, raportând entelehia la întregul univers, nu datorează nimic observaţiei empirice; ele nu fac decât să exprime o credinţă speculativă în tendinţa universului spre o perfecţiune despre care nu putem spune nimic determinat. Ştim, însă, potrivit lui Bloch, că eventualele obiecţii care s-ar putea face pe temeiul cunoaşterii ştiinţifice existente, speranţei în perfecţiunea absolută trebuie *a priori* respinse, pentru că „faptele" n-au nicio valoare ontologică şi pot fi fără ezitare ignorate; ceea ce contează sunt premoniţiile fanteziei anticipatoare. Prin urmare, marxismul, aşa cum îl înţelege Bloch, nu trebuie să se lase constrâns în niciun fel de starea actuală a cunoaşterii. Că un bob de orz se va dezvolta într-o plantă matură care va da în spic este ceva ce poate fi anticipat raţional pe baza experienţei, dar că

universul actual, care este departe de a fi perfect, urmează să se transforme, în virtutea unei finalităţi naturale imanente, în unul perfect este, de bună seamă, nu doar indemonstrabil, ci şi greu de imaginat în chip cât de cât plauzibil. Bloch este conştient de acest lucru, precum şi de faptul că regulile existente ale gândirii ştiinţifice nu susţin câtuşi de puţin ideea sa de *Ultimum,* drept care cheamă în ajutor imaginaţia, inspiraţia artistică şi entuziasmul. Acestui procedeu nu i s-ar putea obiecta nimic dacă Bloch s-ar considera pe sine poet, însă el pretinde că fantezia anticipatoare este ca atare o ştiinţă, nu o ştiinţă de rând, ci una de un gen superior, care nu se sinchiseşte de constrângerile logicii şi ale observaţiei.

Nu este însă de-ajuns să spui că „esenţa universului" se află „într-o stare încă nemanifestă", astfel încât posibilităţile inerente ei sunt, ca să spunem aşa, nişte obiective de atins, o dorinţă latentă sau o „fantezie obiectivă" a Fiinţei ca întreg. Important este şi că acest obiectiv nu poate fi realizat decât prin voinţa şi conştiinţa umanităţii, şi nu ca simplu efect al unor legi cosmice. Specia umană nu este, de fapt, un simplu executant al intenţiilor universului, instrumentul unei misterioase providenţe oarbe; ea dispune, între altele, şi de puterea de a decide. Omul poate să aleagă între a duce la desăvârşire universul şi a-l nimici – neexistând, după cum am văzut, cale de mijloc iar rezultatul nu poate fi dinainte determinat. Omul este, aşadar, într-un anumit sens, călăuzitorul universului, purtând pe umerii săi nu doar povara istoriei umane, ci şi cea a Fiinţei în ansamblu. Această idee este tipic neoplatonicianã, dar Bloch, cu o siguranţă de invidiat, i-o atribuie lui Marx. În *Tübinger Einleitung,* el îi atribuie lui Marx dictonul „omul este rădăcina tuturor lucrurilor"; de fapt, ceea ce scrisese Marx la vârsta de douăzeci şi cinci de ani este că „rădăcina omului este omul însuşi", ceea ce, evident, nu este nicidecum acelaşi lucru.

întrucât *Ultimum-vh,* adică paradisul, lui Boch nu este pur şi simplu starea finală la care lumea urmează să ajungă cu necesitate, ci o stare care

trebuie realizată de către voinţa umană, nu este niciodată clar în ce sens prezentul „conţine” în fapt viitorul, în ce sens lumea viitoare se leagă de cea prezentă şi în ce măsură ea este doar un act de voinţă. Din acest punct de vedere, conceptul blochian de „realitate superioară” sau „esenţială” este nu mai puţin ambiguu decât conceptele similare ale suprarealiştilor. În filosofía suprarealistă nu este clar dacă lumea la care accedem prin experienţe halucinatorii *sui generis* este o realitate efectivă în care se poate pătrunde prin astfel de experienţe sau este ceva creat de noi înşine prin chiar actul de conştientizare. Această ambiguitate nu deranjează în cazul suprarealiştilor, dat fiind că filosofía lor este doar un derivat al artei lor. Bloch însă mânuieşte limbajul filosofici discursive, unde ambiguitatea conceptelor compromite radical întregul demers.

Bloch este scuzabil, în acest punct, în măsura în care ambiguităţile lui sunt cele ale tradiţiei hegelian-marxiste în general. Aşa cum am văzut în cazul lui Lukács, acestei tradiţii îi este caracteristică estomparea distincţiei dintre predicţia viitorului şi crearea lui. Sub acest aspect, există o neta linie despărţitoare între omul de ştiinţă şi profet. Un om de ştiinţă, când formulează predicţii – reuşite sau nu –, se bazează pe observaţii despre trecut şi pe credinţa că înţelege relaţiile dintre evenimente; el nu-şi arogă cunoaşterea viitorului, pentru că o astfel de cunoaştere este imposibilă; tot ce pretinde este că poate prevedea viitorul cu o probabilitate mai mare sau mai mică. Pe când un profet nu se mulţumeşte cu astfel de predicţii; sursa cunoştinţelor sale despre viitor nu este trecutul, ci viitorul însuşi, care ar fi prezent deja, în chip misterios, în mintea sa, având un statut ontologic propriu. Bloch vorbeşte despre o realitate care „nu este încă”, dar pe care el o distinge hotărât de neant sau de pura negaţie. „Nu”-ul, firește, implică o lipsă, dar o lipsă a *ceva.* şi deci reprezintă o năzuinţă spre acel *ceva,* o dorinţă creatoare ce animă lumea; el trebuie opus neantului, şi nu întregului *{Das Prinzip Hoffnung).* Pandantul subiectiv al lui „nu-încă”, şi anume „conştientizarea lui nu-încă”, nu trebuie privit drept pură negaţie, ci

drept nevoie a minţii de a deveni conştientă de un anume obiect. Spre a-şi face înţeles gândul, Bloch face trimitere la „micile percepţii” leibniziene: un fel de cunoaştere nearticulată, care este totuşi cunoaştere, o stare paradoxală în care ştim ceva ce nu ştim sau cunoaştem în mod potenţial, dar nu actual.

în felul acesta, profetul se pune într-o postură cum nu se poate mai avantajoasă. Pe de o parte, nu este nevoit să ofere temeiuri pentru predicţiile pe care le face, întrucât a dat de înţeles din capul locului că ele nu se bazează pe prozaicul empirism, că dispreţuieşte tirania faptelor şi a logicii. Pe de altă parte, îşi debitează profeţiile cu extremă siguranţă, bazându-se pe facultăţile sale speciale de a percepe ceea ce este cumva deja prezent, deşi nu s-a produs încă. Cunoaşterea sa este superioară şi mai certă decât cea a omului de ştiinţă, şi el nu este obligat să explice sursa sau temeiurile ei; oricine cere explicaţii se recunoaşte prin chiar aceasta exponent al „conştiinţei reifîcate” şi sclav al „empirismului plat”.

Evident că autoproclamatul profet, dispunând de o astfel de libertate de manevră intelectuală, poate promite tot ce-i trece prin minte, asigurându-ne totodată că promisiunile lui se bazează pe un tip superior de cunoaştere. Bloch, deşi stipulează că organizarea socială a viitoarei utopii nu poate fi descrisă dinainte, vorbeşte despre un gen de tehnologie cu totul nou, care va produce o shimbare radicală în vieţile noastre. Capitalismul, explică el, a creat o tehnologie bazată pe o concepţie pur cantitativă şi mecanicistă despre natură, opusă abordării calitative, în viitor, vom avea parte de o tehnologie miraculoasă, numită de el „neeuclidiană” *(ibidem).* Lăsând ca detaliile prevestite! revoluţii tehnice să fie elaborate de alţii, el ne asigură totuşi că, dacă nu exista imperialismul, am fi fost deja în stare să irigăm deşerturile Sahara şi Gobi şi să transformăm Siberia şi Antarctica în grădini paradiziace cu preţul a doar „câteva zeci sau sute de kilograme de uraniu şi toriu”. „Tehnologia neeuclidiană” va restabili intimitatea omului cu natura şi va face posibilă o atitudine „calitativă” faţă

de ea, de care „capitalismul abstract” (sintagma este a lui Bloch) s-a dovedit incapabil. Nu trebuie să ne facem griji nici în legătură cu legea creşterii entropiei, pentru că tehnicile viitorului ne vor scăpa şi de ea.

5. Moartea ca antiutopie. Dumnezeu nu exista încă, dar va exista

Anticipările lui Bloch devin şi mai cutezătoare atunci când vine vorba despre problema morţii şi despre „tema naturii”. Volumul al treilea din *Das Prinzip Hoffiiung* expune pe larg ideile antice egiptene, greceşti, iudaice, budiste, hinduse şi creştine despre nemurire, după care Bloch formulează următoarele concluzii. Credinţa religiilor tradiţionale în nemurire sau în transmigraţia sufletelor este pură fantezie, dar reprezintă totuşi o manifestare a voinţei utopice şi a demnităţii umane. în schimb, în dialectica materialistă „universul nu este îngrădit de mecanica newtoniană”.

> Materialismul dialectic, ca opus celui mecanicist, nu recunoaşte niciun fel de graniţe, de negaţii prescrise de o pretinsă „ordine naturală”... Ţelul final utopic al practicii sale este umanizarea naturii... Aici, ca oriunde aiurea, cosmologia comunistă *(sic)* este tărâmul problemelor privitoare la medierea dialectică dintre om şi munca sa, pe de o parte, şi un subiect posibil al naturii, pe de alta... Cuvântul „nu” nu poate fi rostit niciodată dintru început: dacă natura nu cuprinde niciun răspuns pozitiv la problemele destinului nostru, ea nu cuprinde nici vreun răspuns care să fie, o dată pentru totdeauna, negativ... Nimeni nu ştie ce este universul dincolo de perimetrul muncii umane, adică în natura nemediară; nu ştim dacă acolo acţionează sau nu vreun subiect sau factor şi, dacă da, de ce fel este... Toate acestea depind de dezvoltarea şi perspectivele puterii umane şi, deci, mai precis, de dezvoltarea şi revelarea orizonturilor comunismului. *(Das Prbizip Hoffnung)*

Sâmburele existenţei umane *(der Kern des Existierens)* nu s-a dezvoltat încă pe deplin, fiind, ca atare, „extrateritorial faţă de procesul devenirii şi transformării” *(ibidem}*| dacă lumea s-ar dezvolta spre o stare de totală zădărnicie *{zu einem absoluten Umsonsi),* atunci şi numai atunci moartea ar pătrunde în miezul naturii, sălăşluit în inima

omului.

În măsura în care este inteligibil, acest argument poate fi rezumat spunând că toate promisiunile religiei tradiţionale în privinţa nemuririi sunt deşarte, dar că, după ce vom fî construit comunismul, vom depăşi cumva şi problema morţii. Iată, eufemistic vorbind, cea mai gratuită promisiune rostită vreodată în numele unei mişcări politice. Ea nu este egalată decât de ultima dintre speranţele utopice ale lui Bloch, cea de creare, în cele din urmă, a lui Dumnezeu însuşi, explicată după cum urmează.

Sâmburele religiei rezidă în atingerea perfecţiunii umane absolute. Prin urmare, dacă scopul religiei este împins la extrem, se vădeşte că el reclamă eliminarea lui Dumnezeu ca entitate care limitează puterile omeneşti şi că în toate utopiile religioase este cuprinsă implicit suprimarea acestei limitări. S-ar părea că, în acest punct, Bloch nu face decât să-l urmeze pe Feuerbach, care considera că adevărul religiei îl constituie ateismul; dacă încercăm să exprimăm cu exactitate ce anume vor oamenii de la religie, descoperim că vor inexistenţa lui Dumnezeu.

> Intenţia religiei în privinţa împărăţiei concepute în sensul cel mai deplin presupune ateismul... Potrivit acestuia, *Ens perfectissimus* (sintagmă prin care este desemnat Dumnezeu) este exclus de la creaţia şi evoluţia lumii, fiind definit nu ca un fapt, ci ca singurul lucru cu putinţă, aşadar ca supremă problemă utopică, cea a ţintei finale. Locul atribuit în diferite religii lui Dumnezeu era în mod evidenr umplut cu ipostaza lui Dumnezeu, iar după ce aceasta este înlăturată, locul gol continuă să existe ca proiecţie ultimă a unei intenţii utopice radicale... Locul corespunzător divinităţii de odinioară nu este nicidecum anihilat... Materialismul autentic, adică dialectic, suprimă transcendenţa şi realitatea oricărei ipostaze a lui Dumnezeu, dar nu exclude ceea ce în utopia reală a împărăţiei libertăţii era desemnat prin *Ens perfectissimus,* adică conţinutul final al procesului calitativ... Utopia împărăţiei înlătură ficţiunea unui Dumnezeu creator şi ipostaza Dumnezeului din ceruri fără a nimici însă ultimul sălaş în care *Ens perfectissimus* prezerva abisul posibilităţii sale latente nefrustrate. *{Das Prinzip Hoffnung)*

După Bloch, aşadar, religia nu sfârşeşte pur şi simplu prin a dispărea, ci lasă un legământ sub forma problemei finale a fiinţei desăvârşite. În locul

unui paradis dat de-a gata în „lumea de dincolo”, avem porunca de a crea un cer nou şi un pământ nou. Neuitând însă de atitudinea dispreţuitoare a lui Lenin faţă de „ziditorii de Dumnezeu” din mişcarea social-democrată rusă, Bloch ţine să precizeze că nu priveşte lumea ca pe o maşină de produs o fiinţă supremă, ci consideră că, şi după înlăturarea lui Dumnezeu, vom rămâne în posesia „conţinutului total al speranţei”, căruia i se dădea odinioară numele de „Dumnezeu”. Acest limbaj vag pare a însemna doar că Fiinţa perfectă va prinde chip în comunism. într-un alt loc, această Fiinţă perfectă este numită de Bloch „subiectul posibil al naturii” sau *der Dass- Antrieb* (impulsul spre *das Dass).* Pentru a desluşi sensul acestei din urmă expresii, trebuie înţeles că, în vocabularul lui Bloch, *das Dass* reprezintă deopotrivă o stare de lucruri şi un scop („ca să...”); el exploatează din plin această ambiguitate, dar pesemne că este cel mai simplu să-i dăm lui *das Dass* înţelesul de proces ghidat de o finalitate sau de conştiinţa unui ţel. Potrivit acestei tălmăciri, comunismul va înfăptui crearea lui Dumnezeu, ceea ce depăşeşte tot ce au făcut vreodată religiile lumii. Filosofía lui Bloch este, în ultima instanţă, o teogonîe, o proiecţie fantastică a divinităţii care urmează să ia fiinţă: „Adevărata Genează nu este la început, ci la sfârşit.”

6. Materie şi materialism

Tabloul unei lumi a cărei „esenţă” întruchipează o utopie sau o fantezie şi care este animată de scopul atingerii perfecţiunii divine este, aparent, foarte diferit de materialismul tradiţional, fiind, de aceea, lesne de înţeles că nu putea fi agreat de leninişti ortodocşi. Bloch însusi susţine însă că filosofía sa nu este altceva decât o continuare a materialismului dialectic şi, în particular, că ea se bazează pe materialism în sensul lui Engels; aşadar, că „explică universul prin el însuşi”, fără a postula vreo altă realitate decât cea materială.

În *Avicenna şi stânga aristotelică* şi în alte lucrări ale sale, Bloch invocă conceptul de „materie

creatoare”, prezent odinioară în tradiţia aristotelică şi preluat, susţine el, de către marxism. Straton, Alexandru din Afrodisia, Avicenna, Averroes, Avicebron, David din Dinant şi, în fine, Giordano Bruno au dezvoltat conceptul de „materie” ca proces cuprinzând o diversitate de forme şi o permanentă posibilitate de noi dezvoltări; orice lucru nou care se întâmplă nu este datorat unei forţe din afara universului, ci este manifestarea unei potenţialităţi care rezidă în materia însăşi. Nu există nicio deosebire între materie şi formă; formele sunt atribute latente sau manifeste ale substratului unic, care este *natura naturans.*

în prelegerea sa, *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins,* Bloch dă următoarea explicaţie menită a servi drept definiţie a materiei:

> Ea nu este un simplu bloc mecanic, ci – conform sensului implicit al definiţiei aristotelice a materiei – este în egala măsură fiinţarea-potrivit- posibilităţii *(kata to dynaton,* adică ceea ce determină materialist-istoric, în funcţie de condiţii, orice fenomen istoriceşte posibil) şi fiinţarea-în- posibilitate *{dynamei on,* adică corelatul a ceea ce este obiectiv sau realmente posibil sau, în termeni ontici, substratubde-posibilităţi al procesului dialectic). *{Sie ist nicht der mechanische Klotz, sondern – gemäss dem implizierten Sinn der Aristotelischen Materie-Definition – sowohl das Nach-Möglichkeit-Seiende {kata to dynaton), also das, was das jeweils gesehisctlich Erscheinenkönnende bedingungsmässig, historisch-materialistisch bestimmt, wie das in-Möglichkeit-Seiende (Sein) {dynamei on), also das Korelat des objektiv-real-Möglichen oder rein seinshaft: das MöglichkeitsSubstrat des dialektischen Prozess.)*

După care continuă spunând că „natura anorganică, nu mai puţin decât istoria umană, îşi are utopia ei. Această aşa-zisa natură neînsufleţită nu este un cadavru, ci un centru de iradiere, sălaşul acelor forme a căror substanţă nu s-a realizat încă.”

După cum se vede, în[5] concepţia lui Bloch, materia nu se caracterizează prin proprietăţi fizice de vreun fel, ci doar prin faptul „creativităţii” sau al permanentei năzuiri. Este lesne de observat că, în acest caz, cuvântul „materialism” nu înseamnă mai mult decât că lumea este supusă schimbării şi poate evolua în moduri multiple şi neaşteptate. Materia

înseamnă atunci, pur şi simplu, „tot ceea ce este” şi ea posedă toate atributele divine, cu excepţia deplinei actualităţi. în aceste consideraţii nebuloase, percepem într-adevăr ecouri din Giordano Bruno, precum şi din

Böhme şi Paracelsus. Materia este *Urgrund,* un *universum* nedeterminat din care poate proveni orice; astfel concepută, ea se confundă cu Dumnezeul din panteism. A spune că „totul este materie” este o tautologie de vreme ce „materie” este sinonim cu „tot”, şi nu doar tot ce este actual, ci deopotrivă şi tot ce este posibil. Nu ne surprinde, aşadar, când Bloch ne spune că „materia” include visurile, imaginile subiective, experienţele estetice, deopotrivă cu calităţile estetice ale lumii exterioare (care sunt, parc-se, cuprinse în natură, dar se actualizează prin percepţia estetică). Dacă Dumnezeu este posibil, realizarea lui nu primejduieşte în niciun fel materialismul, căci, prin definiţie, şi el este „material”.

Aici, de fapt, avem de-a face cu o afirmare nu a materialismului, ci a monismului, a doctrinei că există un unic substrat al tuturor fenomenelor posibile, inclusiv al activităţii umane şi al produselor ei. Cum respectivul substrat nu posedă niciun fel de calităţi proprii, tot ce ştim fiind că este „creator” şi cuprinde înăuntrul său toate posibilităţile, teoria monistă a lui Bloch este, aidoma lui, lipsită de conţinut. Ea ne spune că tot ce există este material şi că prin „materie” se înţelege tot ceea ce există.

Totuşi, în cel puţin două puncte, cosmologia şi metafizica lui Bloch sunt considerate de el ca venind în sprijinul marxismului, mai precis al versiunii leniniste a acestuia.

În primul rând, universul nu doar întruchipează un scop imanent, ci, cel puţin în stadiile superioare ale evoluţiei sale, reclamă participarea subiectivităţii umane la realizarea potentelor utopice sau la actualizarea autoanticipărilor lui. Omul este un produs al materiei, dar, de când şi-a făcut apariţia pe scenă, el a luat, ca să spunem aşa, asupra lui sarcina dezvoltării în continuare; el este vârful de lance al

creaţiei, ca în teogonia lui Plotin şi Eriugena sau în vechea filosofie neoplatonicianã. Elementul „încă-neconştientizat” din noi este corelat într-un mod nedefinit cu acel „încă-nu” din natura însăşi; subiectivul „încă- nu” urmează să devină explicit prin strădaniile noastre, făcând astfel manifestă esenţa universului. Drept urmare, omul nu poate asuma că legile evoluţiei, indiferent dacă sunt percepute sau nu conştient, vor face ca lumea să devină un loc mai bun. în limbaj politic, aceasta înseamnă că lumea perfectă din viitor poate fi produsă doar de voinţa conştientă a omului. Aceasta constituie justificarea metafizică a criticii pe care Bloch o face „fatalismului” sau determinismului Internaţionalei a ¡Ea şi a devotamentului său faţă de marxism-leninism, care insistă că revoluţionarii au de jucat un rol decisiv în procesul revoluţionar.

în al doilea rând, aceeaşi metafizică constituie şi un bastion împotriva revizionismului. Viitorul lumii fiind rezumat în formula „totul sau nimic”, dacă nu dorim distrugerea omului şi a universului, se impune să optăm pentru prima alternativă. Nu numai că lumea trebuie văzută prin prisma unei mişcări care dă la iveală forme mereu superioare, ci ea este inteligibilă doar din punctul de vedere al perfecţiunii finale. Metafizica şi activitatea socială trebuie să năzuiască deopotrivă la *eschaion.* la împlinirea totală şi ireversibilă a destinului cosmic, la sinteza tuturor forţelor inerente flintei. De unde urmează că Bernstein este un duşman al marxismului atunci când preconizează un program revizionist de reforme graduale sau incomplete, lipsit de orizontul perfecţiunii ultime; inspiraţia ţelului final este parte inseparabilă a filosofici marxiste, care, în acest punct, moşteneşte viziunea apocaliptică a anabaptismului radical *(Das Prinzip Hoffnung).* înţelegem şi de ce una dintre principalele critici formulate mai târziu de Bloch la adresa socialismului est-european a fost aceea că liderii de partid promiteau felurite avantaje şi ameliorări pe termen scurt în locul măreţelor perspective utopice oferite de socialism.

7. Dreptul natural

Un element aparte al filosofie! lui Bloch îl constituie încercarea sa de a combina marxismul cu o teorie a dreptului natural. Consideraţiile sale pe această temă sunt expuse în câteva lucrări, îndeosebi în *Naturrecht und menschliche Wurde.* Ideea că omul are de la natură anumite drepturi şi că niciun drept pozitiv nu-l poate priva de ele fără a înceta să fie drept în adevăratul înţeles al cuvântului a jucat un rol mare în gândirea utopică din Antichitate până în prezent. Ea a dat naştere teoriei contractului social, principiului suveranităţii populare şi doctrinei împotrivirii legitime faţă de tiranie. Spre deosebire de utopiile în sens clasic, teoriile dreptului natural au fost inspirate de ideea demnităţii umane, şi nu de ideile de „fericire" sau de „eficienţă economică". Bloch consideră că, deşi aceste teorii au netezit drumul democraţiei burgheze, ele conţineau elemente cu valabilitate universală, nefiind limitate la acel sistem politic şi nici la vreun altul. Marxismul este, în acest sens, moştenitorul lui Locke, Grotius, Thomasius şi Rousseau, nu al gânditorilor utopici, deoarece comunismul urmăreşte nu doar abolirea sărăciei, ci şi încetarea înjosirii omului. Teoriile dreptului natural aveau şi ele o componentă utopică, întrucât cuprindeau anticipări ale ideii de „bine suprem". În *Naturrecht und menschliche Würde* mai citim că utopia socialistă include libertăţi „burgheze" precum cea a presei, cea a întrunirilor şi cea a cuvântului. Totuşi, Bloch ţine să sublinieze că „adevărata" libertate presupune abolirea statului şi că idealurile nu pot fi realizate pe deplin decât în societatea socialistă fără stat. Când se va ajunge acolo, nu vor mai exista conflicte între individ şi comunitate; libertatea şi fericirea nu se vor mai limita reciproc, de constrângere nu va mai fi nevoie şi va exista fraternitate universală. Nu este clar însă de ce o astfel de societate ar mai avea nevoie de legi şi ce rost ar mai avea „drepturile naturale" într-o situaţie în care nu va mai exista niciun prilej de a le revendica faţă de cineva, întrucât toată lumea va trăi într-o stare de solidaritate spontană.

8. Orientarea politică a lui Bloch

încă din anii ’30, cu mult înainte de stabilirea sa în RDG, la Bloch se vedea clar că, deşi nu era membru al niciunui partid, nutrea simpatii politice fără rezervă faţă de stalinism. Nu numai că proclama utopia socialistă, ci susţinea, pe deasupra, că, deşi *summum bonum* nu era nicăieri realizat pe deplin, el deja prindea contur în Uniunea Sovietică. *Das Prinzip Hoffnung* este plină de pasaje care exprimă fără echivoc opţiunea politică a autorului, care nu pierde niciun prilej de a elogia superioritatea noii orânduiri: expresiile pe care le foloseşte în acest scop reprezintă în cea mai mare parte nişte clişee lipsite de orice valoare doveditoare, în schimb sunt în aşa fel integrate filosofici sale, încât par legate organic de ea. În particular, el pune accentul pe interpretarea de clasă a utopiei. Ni se spune, de pildă, că ideea mic-burgheză de „utopie” este egoistă, pe când cea proletară este dezinteresată. Legat de utopiile longevităţii, Bloch nu omite să scoată în evidenţă că ele sunt irealizabile în capitalism, dar că vor fi realizate în socialism. Capitalismul monopolist a degradat aspiraţiile utopice ale omului, exploatându-le în vederea popularizării unor realizări-record din care el scoate profit. Heidegger este înfăţişat ca un propagandist al morţii la ordinele imperialismului, care, vorbind despre angoasă şi plictis, „reflectă, dintr-un punct de vedere mic-burghez, societatea dominată de capitalismul monopolist, a cărui stare normală este criza perpetuă”. Psihanaliza, după cum am văzut, explică psihicul uman prin referire la trecut, pentru că ea a luat naştere într-o societate fără viitor. Legat de rolul utopic al dansului, Bloch nu uită să menţioneze că, în capitalism, acesta are un efect abrutizant, fiind menit să tocească simţurile oamenilor şi să-i facă să uite de asuprire, pe când noua „dragoste socialistă faţă de patrie” a resuscitat frumuseţea dansurilor folclorice. Unele dintre remarcile sale pe această temă sună ca o veritabilă parodie a propagandei staliniste. Cartea este plină de clişee ideologice de felul: „Socialismul, ca

ideologie a proletariatului revoluţionar, nu este altceva decât adevărata conştiinţă aplicată conceptual la mişcarea evenimentelor şi tendinţa corect înţeleasă a realităţii.”

Arta şi literatura capitaliste, ni se spune în alt loc, se folosesc de *hoppy-end-un* în chip de compensaţie pentru viaţa deznădăjduită în condiţiile exploatării, în timp ce socialismul „are şi păstrează propriul său gen de *happy-ending* . Când vine vorba despre sport, aflăm despre degenerarea fizicului uman într-o „societate înstrăinată bazată pe diviziunea muncii”; cât priveşte prelungirea vieţii şi combaterea efectelor îmbătrânirii, Uniunea Sovietică a făcut progrese pe această linie din raţiuni pe care capitalismul nu- şi poate permite să le recunoască. Bloch nu-l poate menţiona pe Malthus fără să adauge că descendenţii lui spirituali sunt „ucigaşii americani” şi că malthusianismul contemporan este datorat dorinţei imperialiştilor de a practica genocidul şi de a-i extermina pe şomeri. Libertatea capitalistă înseamnă libertatea pentru muncitor de a muri de foame, pe când „în ţara în care se construieşte socialismul” toate eforturile sunt îndreptate spre abolirea violenţei. în capitalism, tot aşa, nu poate exista adevărată prietenie, deoarece întreaga viaţă este dominată de activităţi mercantile, pe când socialismul netezeşte drumul prieteniei universale între toate popoarele.

E foarte posibil ca Bloch să fi inserat aceste fraze propagandistice servile şi aberante cu prilejul revizuirii cărţii *Das Prinzip Hoffnung* în RDG, în anii ’50, ca o condiţie *sine qua non* a publicării ei în condiţiile de atunci. Totuşi, suntem nevoiţi să presupunem că atât atunci, cât şi mai târziu a crezut în ele de vreme ce se regăsesc şi în reeditările de după stabilirea sa în Germania Occidentală.

În cuvântări şi articole politice scrise după 1961 (dintre care unele au fost reunite în volumaşul intitulat *Widerstand und Friede. Aufiătze zur Politik,* 1968), Bloch lua poziţie în favoarea socialismului democratic, deşi în termeni extrem de vagi şi generali; condamna, de asemenea, stalinismul într-un limbaj vag şi declarând că

marxismul are nevoie de înnoire, de adaptare la împrejurările schimbătoare etc. Exprimările de acest fel au avut o anume însemnătate în Europa de Est a anilor 1955-1956, dar deja de pe la începutul anilor "60 deveniseră nişte clişee sterile.

Ar fi totuşi nedrept să spunem că identificarea lui Bloch cu leninismul ca doctrină politică şi cu stalinismul ca sistem politic este o parte integrantă a teoriei sale metafizice. Din această teorie nu decurg consecinţe sau directive politice specifice de adeziune personală şi nimic de acest fel n-ar putea fi dedus din *Das Prinzip Hoffnung* dacă floricelele staliniste ar fi, pur şi simplu, eliminate din text. În această privinţă, postura lui Bloch se aseamănă cu cea a lui Heidegger şi cu vremelnica identificare a acestuia cu nazismul, deşi Heidegger a fost mai puţin explicit, iar scrierile lui filosofice nu sunt garnisite cu predici politice de factura celor blochiene. În declaraţiile lor politice, amândoi s-au folosit de propriile concepte caracteristice în justificarea loialităţii lor faţă de respectivele dictaturi totalitare, dar conceptele înseşi nu favorizau o direcţie mai degrabă decât alta. Identificarea ar fi putut la fel de bine să se producă şi invers: categoria blochiană de „speranţă" ar fi putut fi folosită întru proslăvirea nazismului, iar „autenticitatea" *{Eigentlichkeit)* heideggeriană ar fi putut servi cauza propagandei comuniste. Ambele aceste concepte erau îndeajuns de vagi şi de formale spre a putea fi utilizate şi astfel; niciuna dintre cele două teorii nu cuprindea vreo restricţie morala inerenta care ar fi interzis o astfel de utilizare şi niciuna nu prescria o linie specifică de acţiune politică. Cineva ar putea fi de părere că aceasta nu este o obiecţie valabilă împotriva niciunei metafizici dat fiind că acesteia nu-i incumbă să prescrie directive politice, iar valoarea ei nu depinde de utilizarea politică care i se dă; astfel de concluzii nu intră neapărat în preocupările filosofici. Numai că nici Bloch, nici Heidegger nu pot fi apăraţi în acest mod dat fiind că fiecare dintre ei a pretins că doctrina sa metafizică sau antropologia sa filosofică avea şi trebuia să aibă un scop practic; că ea nu doar

explica lumea, ci arăta şi cum trebuie să se comporte oamenii şi cu ce forţe să se alieze spre a trăi în demnitate. Obiecţia că o doctrină filosofică nu sugerează clar un anume mod de viaţă sau un anume angajament social îşi pierde pertinenţa dacă respectiva doctrină face aserţiuni practice şi îşi arogă valoare normativă, şi nu doar descriptivă. Aroganţa şi agresiva fenomenologie heideggeriană a existenţei a avut o importanţă incomparabil mai mare pentru filosofía secolului al XX-lea şi a constituit un stimulent incomparabil mai mare pentru cultură decât filosofía lui Bloch, cu stilul ei obscur şi alambicat; ele au însă ca element comun faptul că ambele au urmărit să
clădească un fundament metafizic nu doar pentru contemplaţie, ci şi pentru viaţa practică în lume. în vederea acestui scop au inventat ei categoriile lor pur formale de *Eigentlichkeit,* respectiv *Hoffnung,* care se dovedesc aplicabile în orice mod se doreşte.

9. încheiere şi comentarii

Nu sunt în măsură să judec calităţile şi defectele prozei germane a lui Bloch. Pe Bloch, ca filosof, l-aş califica însă drept un predicator al iresponsabilităţii intelectuale. El nu poate fi creditat cu inventarea vreunei utopii, cu atât mai puţin a uneia „concrete”; ai un sentiment de uşurare când, de la lectura scrierilor sale, te întorci la utopia „abstractă” a lui Fourier, cu detaliile ei amuzante. Bloch nu face decât să ne îndemne să gândim utopic şi să facem speculaţii despre un viitor pe care el însuşi nu-şi dă osteneala să-l zugrăvească.

Asemenea multor altor marxişti, Bloch nu găseşte de cuviinţa să-şi argumenteze aserţiunile, mărginindu-se sa le proclame. în rarele ocazii când oferă câte un argument, este vorba, de obicei, de unul şubred din punct de vedere logic. De exemplu, în susţinerea aserţiunii că nu există o natură umană invariabilă, el face doar observaţia că până şi un fenomen atât de universal cum este foamea îmbracă în decursul istoriei o diversitate de forme, oamenii din diferite epoci având preferinţe alimentare

diferite *{Das Prinzip Hoffnung).* Cititorul care se străduieşte să-i urmărească argumentele constată că acestea constau din truisme şi tautologii înveşmântate într-un verbiaj de o insuportabilă alambicare. Iată câteva exemple:

Wir leben nicht, um zu leben, sondern weil wir leben, doch gerade in diesem Weil oder besser: diesem le eren Dass, loorin wir sind, ist nieht beruhigt, seckt das nun erst jragende, bohrende Wozu. {Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins)

„Trăim nu pentru a trăi, ci pentru că trăim, dar în acest «Pentru-că» sau, mai bine zis, în acest găunos «Ca-să» în care ne găsim, nu simţim nicio siguranţă, ci, mai degrabă, necontenitul chin al sfredelitoarei întrebări: «La-ce-bun?».”

Cu alte cuvinte, oamenii se întreabă adesea ce rost are viaţa.
Alt exemplu:

Es gäbe kein Heraufkommen in Zukunft, wenn das latente schon erschienen wäre, und es gäbe ebenso kein Vergehen in Vergangenheit, wenn das in ihr Erschienene, bereits zur Erscheinung Gelöste dem überhaupt in der Tendenz entspräche (ibidem}.

„N-ar exista urcuş spre viitor dacă ceea ce este latent s-ar fi actualizat deja, după cum n-ar exista recădere în trecut dacă ceea ce s-a produs şi s-a pierdut în el ar corespunde Iui «de-a binelea» din tendinţa.”

Aceasta pare să însemne ca, dacă nimic nu s-ar schimba, nu ar exista schimbare.
Şi încă unul:

Das Wirkliche ist Prozess; dieser ist die weitverzweigte Vermittlung zwischen Gegenwart, unerledigter Verga ngaenh eit und vor allem: möglicher Zukunft. (Das Prinzip Hoffnung)

„Realul este proces; proces ce constă în medierea multiplu ramificată între prezent, trecutul neîncheiat şi, mai cu scamă, viitorul posibil.”

Aici este greu de dibuit vreun înţeles dincolo de platitudinea că lumea este supusă schimbării.
Inaptitudinea lui Bloch pentru analiză este ridicată la rang de virtute teoretică în frecventele sale diatribe la adresa „pozitivismului”, a „fetişismului faptelor” şi a „logicii pozitiviste”. La fel ca Lukăcs,

adoptă şi el sloganul „cu atât mai rău pentru fapte” *(Tübinger Einleitung),* declarând că acesta înseamnă „primatul raţiunii practice” şi nevoia de „umanizare” a lumii şi a „logicii filosofici”.

Ar trebui poate să precizez că nu-l critic pe Bloch pentru atacul său la adresa pozitivismului în general sau pentru refuzul său de a accepta noţiunea de „fapt” ca pe ceva imediat evident, care n-ar necesita niciun fel de argumentare. Bloch însă nu este un critic filosofic. E de-ajuns ca formulările sale dispreţuitoare la adresa „fetişismului faptelor” să fie comparate cu discuţiile raţionale purtate printre pozitiviştii înşişi în jurul noţiunii de „fapt” sau ca pătrunzătoarea critică a pozitivismului din volumul I al *Filosofiei* lui Jaspers ori cea din lucrările fenomenologilor Husserl şi Ingarden să fie comparate cu invectiva lui Bloch la adresa „empirismului plat”.

Ceea ce descalifică filosofîa lui Bloch nu este orientarea ei greşită, ci lipsa ei de conţinut. Nu este, fireşte, nimic condamnabil în fantazările despre un viitor mai bun sau în visurile despre o tehnologie invincibilă folosită pentru promovarea fericirii umane. Ceea ce e supărător în aceste proiecţii fanteziste nu este că nu ştim în ce fel am putea să le înfăptuim, ci că nu ni se spune nici în ce anume constau. Roger Bacon, Leonardo şi Cyrano de Bergerac au visat despre maşini zburătoare, care nu puteau fi construite cu tehnologia din vremea lor, dar, dacă oamenii n-ar fi visat la ele în epoci când nu puteau fi construite, foarte probabil că n-ar fi dezvoltat niciodată tehnologia capabilă să împlinească aceste visuri. În acest sens, proiecţiile utopice sunt o parte necesară a vieţii. Spre deosebire însă de acele viziuni „concrete”, utopia lui Bloch este visul despre o lume perfectă, dar un vis neînsoţit de nicio explicaţie privitoare la natura acestei perfecţiuni. El ne spune că tehnologia viitorului va fi „neeuclidiană”, fără să explice însă ce înseamnă aceasta, mărginindu-se să declare că ea va fi „calitativă” şi va restabili armonia între om şi natură. (Capitalismul, în concepţia lui Bloch, este incapabil să producă „adevărata tehnologie”.)

Ceea ce este caracteristic lui Bloch nu este că fantazează despre un viitor mai bun, ci, întâi, că fantezia sa este lipsită de conţinut, că, în al doilea rând, potrivit crezului său, ea poate şi trebuie să înglobeze perfecţiunea finală (filosofía trebuie să îmbrăţişeze întregul timp viitor) şi că, în al treilea rând, pretinde că generalităţile sale sunt o formă superioară de gândire ştiinţifică, inaccesibilă celor care se închină faptelor şi practică logica formală.

Gândirea lui Bloch este un amestec de tradiţii dintre cele mai variate: gnoza neoplatonicianã, naturalismul Renaşterii şi cel postrenascentist, ocultismul modernist, marxismul, anticapitalismul romantic, evoluţionismul cosmic şi teoria subconştientului. Urme de anticapitalism romantic se întâlnesc, neîndoielnic, la Marx şi sunt foarte puternice printre marxiştii sau paramarxiştii germani din generaţia lui Bloch, inclusiv în Şcoala de la Frankfurt şi la Marcuse (nu şi la Lukăcs). Bloch pretinde că atacurile sale împotriva capitalismului nu au nimic comun cu conservatorismul romantic, dar adevărul e că sunt strâns înrudite cu acesta. El se lamentează că sistemul capitalist a ucis frumuseţea vieţii, a mecanizat relaţiile interpersonale şi a înlocuit valorile estetice din viaţa cotidiană prin valori utilitare. Avioanelor le spune, zeflemitor, „pseudopăsări” şi crede că natura conţine forme de tehnologie radical noi, despre care, însă, nu poate să ne spună decât că vor fi total diferite de cele cunoscute şi că nu vor avea niciun fel de efecte nocive.

Miezul scrisului filosofic al lui Bloch îl constituie ideea transformării „speranţei” în categorie metafizică, transformare prin care speranţa devine un atribut al fiinţei. Aceasta este un fel de inversare a „speranţei metafizice” a lui Gabriel Marcel, inversare în care speranţa nu mai este o stare afectivă, ci o formă de existenţă atinsă de harul divin. Bloch, pe de altă parte, crede că, deşi speranţa este parte integrantă a fiinţei, ea se actualizează prin activitatea umană. Omul nu o primeşte de la natură, cu atât mai puţin de la Dumnezeu; el activează speranţa prezentă latent în fiinţă şi îl trezeşte pe

Dumnezeul adormit în natură. Din perspectiva filosofici creştine, această idee a lui Bloch nu poate reprezenta decât culmea trufiei.

Deşi ontologizarea blochiană a speranţei nu poate fi dedusă din nicio sursă marxistă, se poate spune că, intr-un fel, a contribuit şi ea la elucidarea naturii marxismului prin dezvăluirea rădăcinilor lui neoplatoniciene, de care Marx însuşi nu era conştient. Bloch a scos în evidenţă legătura existentă între crezul lui Marx în perspectiva totalei reconcilieri a omului cu sine şi tradiţia gnostică neoplatonicianã care s-a insinuat în marxism prin Hegel. El a pus accentul pe filonul soteriologic care, la Marx, era estompat şi, ca atare, a putut trece neobservat şi ignorat, dar care, de fapt, a pus în mişcare întreaga idee marxianã: credinţa în viitoarea contopire a esenţei umane autentice cu existenţa empirică sau, mai simplu spus, *eritis sicut dei.* În acest sens, Bloch proceda corect legând marxismul de secta gnostică ce se închina şarpelui din Genezã, susţinând că acesta, şi nu lehova, era garantul Marii Făgăduinţe. Bloch a contribuit la revelarea unei faţete a marxismului care, în trecut, era menţionată doar în criticile, în cea mai mare parte neluate în seamă, ale autorilor creştini. Din acest punct de vedere, opera lui n-a fost lipsită de rost.

Filosofia lui Bloch poate fi privită mai îngăduitor şi dacă ne raportăm nu la meritele ei intrinseci, ci la condiţiile din RDG şi din întreaga Europă de Est, aflate sub presiunea distructivă a stalinismului, cu influenţa lui nivelatoare. Gândirea lui Bloch nu este doar mai bogată, mai variată şi mai multilaterală decât schemele de mucava ale materialismului dialectic sovietic, ci are şi virtutea că nu ne-o putem închipui transformată în dogmă de partid sau în „concepţie despre lume” impusă de stat. însuşi vagul ei o fereşte de a fi folosită ca un catehism rigid. În unele puncte esenţiale, ea se abate atât de mult de la schemele marxist-leniniste, încât este ireconciliabilă cu doctrina oficială. Mai presus de orice, ea implică o anumită reabilitare a religiei, şi aceasta nu doar în sensul istoric că anumite forme ale religiei au putut juca în trecut „un rol progresist” pentru acel timp.

Această formulă este acceptabilă pentru marxism-leninism, dar Bloch merge mai departe: în viziunea sa, religia are o rădăcină permanentă şi indestructibilă care – intr-un mod neprecizat – se impune a fi păstrată în marxismul futurist. Religia n-ar trebui, aşadar, tratată ca o simplă colecţie de superstiţii născute din ignoranţa epocilor trecute sau ca un refugiu şi o consolare iluzorie a popoarelor oprimate. Deşi Bloch, asemenea tuturor leninist-staliniştilor ortodocşi, condamna toată filosofía nemarxistă din vremea lui Marx şi de după aceea, el a căutat să includă în tradiţia marxistă anumite aspecte ale vieţii intelectuale a epocilor trecute care nu erau deloc agreate de alţi marxişti ortodocşi; printre acestea, se numără mai multe elemente ale creştinismului, precum şi ale filosofici leibniziene, doctrina dreptului natural şi diverse curente din neoplatonism. Filosofii din RDG care au suferit influenţa lui Bloch n-au mai putut înghiţi cu sufletul împăcat schemele marxist-leniniste. Şi sub acest aspect, ideile lui Bloch au jucat un rol în combaterea ideologiei de stat dogmatice a socialismului est-european.

XIII

EVOLUŢIILE DIN MARXISM ULTERIOARE MORTII LUI STALIN

1. Destalinizarea

losif Vissarionovici Stalin a murit în urma unui atac de apoplexie la 5 martie 1953. Nici nu apucase lumea să se dezmeticească bine după aflarea ştirii, că succesorii săi, angajaţi în lupta pentru putere, au şi inaugurat procesul cunoscut sub derutanta denumire de „destalinizare”. Aceasta şi-a atins punctul culminant trei ani mai târziu, când Nikita Hruşciov facea cunoscut Partidului Comunist Sovietic, iar puţin după aceea şi întregii lumi, că acela ce fusese conducătorul omenirii progresiste, inspiratorul lumii, părintele poporului sovietic, corifeul ştiinţei şi al cugetării, incomparabilul strateg militar şi cel mai mare geniu din istorie a fost, de fapt, un torţionar paranoic, un ucigaş în masă şi, în chestiuni militare, un ignorant a cărui incompetenţă adusese statul sovietic pe buza prăpastiei.

Cei trei ani scurşi de la moartea lui Stalin fuseseră plini de momente dramatice, dintre care se impune să menţionăm aici măcar câteva. În iunie 1953, o revoltă a muncitorilor din Germania de Est a fost zdrobită de trupele sovietice. Curând după aceea, s-a anunţat oficial că Lavrenti Beria, unul dintre personaj ele-cheie ale Kremlinului şi şef al Securităţii Statului, a fost arestat pentru mai multe crime (ştirea privind procesul şi execuţia sa a venit abia în decembrie). Cam tot pe-atunci (deşi Occidentul avea s-o afle abia mult mai târziu şi pe căi neoficiale) s-au produs revolte ale deţinuţilor în câteva lagăre de

concentrare din Siberia; deşi au fost înăbuşite cu brutalitate, aceste revolte au contribuit, probabil, la iniţierea de schimbări în sistemul represiv. Cultul lui Stalin a înregistrat un reflux semnificativ în lunile imediat următoare morţii sale; în „tezele” date publicităţii în iulie 1953, cu prilejul sărbătoririi celei de-a cincizecea aniversări a creării partidului, numele lui Stalin nu era menţionat decât de câteva ori şi fără a fi însotit de obisnuitii ditirambi. în 1954, s-a înregistrat o anumită relaxare în domeniul politicii culturale, iar în toamna aceluiaşi an, a devenit clar că Uniunea Sovietică se pregătea pentru o reconciliere cu Iugoslavia, ceea ce presupunea retractarea acuzaţiilor de „complot titoist” care serviseră drept pretext pentru lichidarea mai multor conducători comunişti din Europa de Est.

întrucât cultul lui Stalin şi al intangibilei lui autorităţi fusese timp de mulţi ani pivotul ideologiei comuniste peste tot în lume, era cât se poate de firesc ca detronarea lui să genereze confuzie şi incertitudini în toate partidele comuniste şi să dea loc la aspre şi frecvente critici la adresa sistemului socialist în toate aspectele lui: aberaţiile economice, represiunea poliţienească şi aservirea culturii. De pe la finele anului 1954, aceste critici s-au răspândit în întregul „lagăr socialist”; cele mai vehemente au fost cele din Polonia şi Ungaria, unde mişcarea revizionistă, aşa cum era numită pe atunci, a căpătat amploarea unui atac global împotriva tuturor aspectelor dogmei comuniste, fără excepţie.

La Congresul al XX-lea al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, din februarie 1956, Hruşciov şi-a tinut faimosul discurs despre „cultul personalităţii”. A facut-o în cadrul unei şedinţe închise, dar în prezenţa delegaţilor din străinătate; acest discurs nu a fost niciodată publicat în Uniunea Sovietică, dar textul lui a fost făcut cunoscut unor activişti de partid, iar curând după aceea, a fost publicat de către Departamentul de Stat al Statelor Unite. (Dintre ţările comuniste, Polonia a fost, pare-se, singura în care textul a fost tipărit „pentru uz intern” şi distribuit membrilor de încredere ai partidului; partidele comuniste din Occident au refuzat multă

vreme să-i recunoască autenticitatea.) În cuprinsul lui, Hruşciov facea o prezentare amănunţită a crimelor şi deciziilor paranoice ale lui Stalin, a torturilor, persecuţiilor şi asasinatelor cărora le-au căzut victime demnitari ai partidului, fără a reabilita însă niciun membru al mişcărilor de opoziţie; victimele citate nominal erau stalinişti pursânge precum Postîşev, Gamarnik şi Rudzutak, nu foşti opozanţi ai lui Stalin, ca Buharin şi Kamenev. Hruşciov nu facea, de asemenea, nicio încercare de analiză istorică[1] sau sociologică[3] a sistemului stalinist. Stalin fusese, pur şi simplu, un criminal şi un maniac care purta personal vinovăţia pentru toate eşecurile şi pătimirile ţării. Cât despre modul şi condiţiile sociale în care un paranoic feroce a putut să exercite timp de douăzeci şi cinci de ani o putere despotică nelimitată peste o ţară cu două sute de milioane de locuitori şi care, în toată această perioadă, fusese binecuvântată cu cel mai progresist şi mai democratic sistem de guvernământ din istoria omenirii, aceasta rămânea o enigmă asupra căreia discursul lui Hruşciov nu dădea nicio lămurire. Singurul lucru cert era că sistemul sovietic şi partidul însuşi rămâneau de o puritate imaculată şi nu purtau nicio răspundere pentru atrocităţile tiranului.

Şocul produs de cuvântarea lui Hruşciov în lumea comunistă nu s-a datorat cantităţii de noi informaţii pe care le cuprindea. În ţările occidentale erau deja disponibile numeroase scrieri, atât academice, cât şi memorialistice, în care ororile sistemului stalinist erau înfăţişate în termeni destul de convingători, încât detaliile oferite de Hruşciov nu modificau tabloul de ansamblu şi nici nu-i adăugau ceva foarte mult, iar în Uniunea Sovietică şi în ţările dependente de ea, atât comunişti, cât şi necomunişti cunoşteau aceste orori din proprie experienţă. Efectul distrugător al Congresului al XX-lea asupra mişcării comuniste se explică prin două importante particularităţi ale acesteia: mentalitatea comunistă şi poziţia partidului în sistemul de guvernământ.

Nu doar în „blocul socialist”, unde autorităţile faceau uz de toate mijloacele pentru a împiedica

pătrunderea de informaţii despre lumea din afară, ci şi în ţările democratice partidele comuniste dezvoltaseră o mentalitate care era perfect imună la orice fel de fapte şi argumente venite „din afară”, adică din surse „burgheze”. Majoritatea comuniştilor erau victime ale gândirii magice, conform căreia o sursă impură contaminează informaţia venită de la ea. Oricine era inamic politic în chestiuni fundamentale era în mod automat nedemn de încredere şi în

J

chestiunile de ordin factual. La fel ca în sistemele mitologice, adevărul era definit în practică (deşi, fireşte, nu şi în manualele ideologice) prin sursa de la care emana. Relatări care nu produseseră nicio tresărire cât timp figuraseră în cărţi sau ziare „burgheze” au avut un efect de trăsnet atunci când au fost confirmate de „oracolul” de la Kremlin. Informaţii care, până mai ieri, fuseseră doar „minciuni sfruntate ale propagandei imperialiste” au devenit subit adevăruri îngrozitoare. Mai mult, idolul prăbuşit nu a lăsat, pur şi simplu, un piedestal pe care urma să-l ocupe altcineva. Detronarea lui Stalin a însemnat nu doar colapsul unei autorităţi personale, ci al unei întregi instituţii. Membrii de partid nu puteau să-şi pună nădejdea într-un al doilea Stalin care ar fi urmat să repare erorile celui de dinainte; ei nu mai puteau să ia în serios asigurările oficiale că, deşi Stalin fusese odios, partidul şi sistemul erau imaculate.

În al doilea rând, eşecul moral al comunismului a zguduit pe moment întregul sistem al puterii. Regimul Stalinist nu ar fî putut exista fără cimentul ideologiei care legitima conducerea de către partid, iar aparatul de partid era, pe atunci, sensibil la şocurile ideologice. Dat fiind că, în socialismul leninist-stalinist, stabilitatea întregului sistem de putere depinde de cea a aparatului conducător, confuzia, incertitudinile şi demoralizarea birocraţiei primejduiau întregul edificiu al regimului. Destalinizarea s-a dovedit a fî un virus de pe urma căruia comunismul nu şi-a revenit niciodată, deşi, de bine, de rău, a găsit, cel puţin temporar, modalităţi

de adaptare la noua situaţie.

în Polonia, deşi la data Congresului al XX-lea al PCUS critica socială şi tendinţele „revizioniste” erau deja foarte avansate, acest congres şi discursul lui Hruşciov au accelerat considerabil disoluţia partidului; în urma lor, criticii s-au simţit îndemnaţi să atace sistemul într-un mod mai făţiş, iar aparatul guvernamental a fost slăbit în aşa măsură, încât nemulţumirile sociale, care se acumulaseră de-a lungul anilor şi fuseseră ţinute în frâu prin intimidare, au răzbătut din ce în ce mai clar la suprafaţă. în iunie 1956, a izbucnit la Poznan o revoltă muncitorească; deşi declanşată de nemulţumiri economice imediate, ea a fost reflexul urii mocnite a întregii clase muncitoare faţă de Uniunea Sovietică, dar şi faţă de conducerea de stat poloneză. Revolta a fost înăbuşită, dar partidul era demoralizat şi dezorientat, dezbinat lăuntric şi subminat de „revizionism”. În Ungaria, situaţia a atins un punct în care partidul a pierdut total controlul, populaţia s-a răzvrătit făţiş, iar guvernul şi-a declarat intenţia de a se retrage din lagărul militar sovietic (Pactul de la Varşovia); Armata Roşie a intervenit zdrobind revolta şi răfuindu-se nemilos cu liderii acesteia, aproape toţi membrii guvernului din octombrie 1956 fiind condamnaţi la moarte şi executaţi. Polonia a scăpat de invazie în ultimul moment, graţie, în parte, faptului că fostul lider de partid Wladyslaw Gomufka, care scăpase cu viaţă din epurările staliniste, a reapărut la suprafaţă spre a preîntâmpina explozia, antecedentele sale de deţinut politic servindu-i la a-şi câştiga încrederea populaţiei. Conducătorii sovietici, deşi iniţial foarte neîncrezători, au decis, până la urmă – întru totul corect, după cum se va dovedi – că, deşi revenit în funcţie fără consimţământul Kremlinului, Gomulka nu se va dovedi prea nesupus şi că invazia ar fi însemnat un risc mai mare. Acel „Octombrie polonez”, cum i s-a spus, departe de a inaugura o perioadă de înnoire sau „liberalizare” socială şi culturală, a însemnat treptata extincţie a oricăror încercări de acest fel. în
1956, Polonia era, relativ vorbind, o ţară cu

libertatea cuvântului şi a criticii nu pentru că guvernanţii doreau acest lucru, ci pentru că pierduseră controlul situaţiei. Evenimentele din octombrie au declanşat un proces de schimbare profundă, iar marja de libertate rămasă a crescut apoi de la an la an. Cooperativele agricole create prin constrângere au fost curând, în majoritatea, desfiinţate, dar, după octombrie 1956, aparatul de partid şi-a recucerit pas cu pas poziţiile pierdute. El a reparat fisurile din mecanismul guvernamental, a impus îngrădiri libertăţii culturale, a blocat reforma economică şi a redus la un rol pur decorativ consiliile muncitoreşti create spontan în 1956. Între timp, invadarea Ungariei şi valul de persecuţii care i-a urmat au semănat spaimă în celelalte „democraţii populare”. În Germania de Est, câţiva dintre „revizionişti” mai activi au fost întemniţaţi. Destalinizarea a dus, până la urmă, la represiuni brutale, dar ravagiile produse de ea în cadrul blocului au fost atât de însemnate, încât sistemul sovietic n-a mai putut fi niciodată acelaşi ca înainte.

Termenul „destalinizare” (la fel ca acela de „stalinism”) nu a fost niciodată utilizat oficial de către înseşi partidele comuniste, care au preferat să vorbească despre „îndreptarea erorilor şi deformărilor”, „lichidarea cultului personalităţii” şi „restabilirea normelor leniniste în viaţa de partid”. Aceste eufemisme erau menite să transmită impresia că stalinismul a fost o suită de erori regretabile comise de iresponsabilul generalisim, dar care n-aveau nimic de-a face cu sistemul însuşi, şi că demascarea abuzurilor lui Stalin era suficientă pentru restabilirea caracterului democratic al regimului. Termenii „destalinizare” şi „stalinism” sunt însă derutanţi din alte motive decât cele pentru care n-au fost acceptaţi în vocabularul oficial din ţările comuniste. Comuniştii i-au evitat pentru că „stalinism” dădea impresia de sistem, şi nu de devieri accidentale cauzate de unele defecte caracteriale ale
Conducătorului. Pe de altă parte, însă, termenul „stalinism” mai sugerează că „sistemul” era legat de personalitatea lui Stalin şi că osândirea lui dădea

semnalul pentru o schimbare radicală în direcţia „democratizării” şi „liberalizării”.

Deşi nu cunoaştem în detaliu antecedentele Congresului al XX-lea, este limpede, retrospectiv, că anumite trăsături ale sistemului care au dăinuit timp de douăzeci şi cinci de ani nu puteau fi menţinute fără Stalin şi autoritatea sa inviolabilă, începând de la marile epurări, Rusia a trăit sub un regim în care până şi membrii cei mai privilegiaţi ai partidului şi guvernului, inclusiv cei din Biroul Politic, se aflau la cheremul capriciilor tiranului, nefiind de pe o zi pe alta siguri dacă vor rămâne în viaţă sau vor fi suprimaţi la un simplu semn făcut cu degetul său infailibil. Nu-i de mirare că, după moartea lui Stalin, ei erau intens preocupaţi ca niciun succesor al său să nu acceadă într-o poziţie ca aceea pe care a avut-o el. Condamnarea „erorilor şi deformărilor” a fost o componentă necesară a pactului nescris de siguranţă mutuală între conducătorii partidului, iar în Uniunea Sovietică, precum şi în celelalte ţări socialiste, conflictele interne din partid aveau să fie de acum soluţionate fără ca oligarhii maziliţi să-şi piardă viaţa. Sistemul masacrelor periodice şi-a avut, de bună seamă, meritele lui din punctul de vedere al stabilităţii politice, făcând imposibilă existenţa de fracţiuni şi asigurând unitatea aparatului de putere; preţul acestei unităţi l-au reprezentat însă despotismul personal şi reducerea tuturor membrilor aparatului la postura de sclavi nesiguri chiar şi pe viaţa lor, deşi, altminteri, beneficiari de privilegii şi stăpâni ai altor sclavi aflaţi într-o stare şi mai deplorabilă. Cel dintâi efect al destalinizării a fost înlocuirea terorii de masă printr-o teroare selectivă care, deşi rămânea de o amploare considerabilă, nu mai era atât de arbitrară ca pe vremea lui Stalin. De acum înainte, cetăţenii sovietici ştiau, mai mult sau mai puţin, cum pot să evite închisoarea sau lagărul de concentrare, pe când, înainte, nu existaseră în privinţa asta niciun fel de reguli. Unul dintre evenimentele importante din epoca Hruşciov l-a constituit eliberarea a milioane de deţinuţi din lagăre.

Un alt efect al schimbării a constat în diversele

măsuri în direcţia descentralizării, care au făcut mai lesnicioasă formarea în secret a unor grupuri rivale. Au existat şi încercări de reformă economică, care, într-o anumită măsură, au ameliorat eficienţa; a fost menţinută însă (cu excepţia unui scurt interludiu sub Malenkov) dogma primatului industriei grele şi nu s-au întreprins niciun fel de paşi în direcţia sensibilizării producţiei la cererile consumatorilor prin activarea mecanismelor pieţei. Ameliorări substanţiale nu s-au produs nici în agricultură, care, în ciuda frecventelor „reorganizări", a rămas în starea lamentabilă în care o adusese colectivizarea.

Toate schimbările câte au avut loc nu s-au soldat însă cu o „democratizare", ci au lăsat neatinse temeliile despotismului comunist. Abandonarea terorii de masă a fost importantă pentru securitatea personală a oamenilor, dar nu a afectat puterea absolută a statului asupra individului; ea nu a conferit cetăţenilor niciun fel de drepturi instituţionale şi a lăsat intact monopolul de iniţiativă şi control al partidului în toate sferele vieţii. A fost menţinut principiul guvernării totalitare, potrivit căruia indivizii sunt proprietatea statului, toate scopurile şi acţiunile lor trebuind să se conformeze obiectivelor şi nevoilor acestuia. Deşi anumite compartimente ale vieţii nu s-au lăsat absorbite, astfel încât procesul nu a fost niciodată complet, întregul sistem acţiona, şi continuă să acţioneze şi în prezent, în vederea întăririi la maximum a controlului exercitat de stat. Teroarea nediferentiată la scară largă nu este o condiţie necesară şi permanentă a totalitarismului; natura şi intensitatea măsurilor represive pot fi afectate de diverse împrejurări, dar, în condiţiile comunismului, nu poate exista stat de drept, în care legea să acţioneze ca factor mediator autonom între cetăţean şi stat, privându-l pe acesta din urmă de puterea absolută asupra individului. Actualul sistem represiv din Uniunea Sovietică şi din celelalte ţări comuniste nu este o simplă „rămăşiţă a stalinismului" sau o regretabilă meteahnă care ar putea fi lecuită cu timpul fără o schimbare fundamentală a sistemului.

Toate regimurile comuniste din lume sunt de

factură leninist- stalinistă. La moartea lui Stalin, sistemul sovietic s-a transformat dintr-o tiranie personală într-o oligarhie. Din punctul de vedere al omnipotenţei statului, această oligarhie este un sistem mai puţin eficient; ea nu înseamnă însă o destalinizare, ci doar o formă mai anemică de stalinism.

2. Revizionismul în Europa de Est

începând din a doua jumătate a anilor ’50, termenul „revizionism” a fost folosit de autorităţile de partid şi de ideologii oficiali din ţările comuniste pentru stigmatizarea celor care, rămânând în continuare membri de partid sau marxişti, atacau diferite dogme comuniste. Acestui termen nu i se ataşa o semnificaţie precisă, lucru valabil şi în cazul etichetei de „dogmatism” aplicată „conservatorilor” din partide care se împotriveau reformelor poststaliniene, dar, de regulă, termenul „revizionism” facea trimitere la tendinţele democratice şi raţionaliste. Dat fiind că, odinioară, el fusese aplicat criticii bernsteiniene la adresa marxismului, demnitarii de partid au păstrat obiceiul de a lega noul „revizionism” cu vederile lui Bernstein, dar legătura era vagă şi lipsită de substanţă. Puţini dintre „revizionişti” activi nutreau un interes special pentru Bernstein; multe dintre problemele care se aflaseră în centrul dezbaterii ideologice pe la 1900 nu mai erau de actualitate; unele dintre ideile lui Bernstein, care, pe atunci, stârneau o indignare furibundă, erau acum acceptate de către comunişti ortodocşi – bunăoară doctrina că socialismul putea fi înfăptuit cu mijloace legale –, o schimbare pur tactică, dar nu mai puţin importantă ideologic. „Revizionismul” îşi avea obârşia nu în lecturi bernsteiniene, ci în viaţa reală din epoca lui Stalin. Oricât de vag era utilizat termenul de către liderii de partid, fapt e că în anii ’50 şi ’60 a existat o mişcare politică şi intelectuală activă care, operând o vreme înăuntrul marxismului sau, cel puţin, folosind un limbaj marxist, a avut un efect extrem de dizolvant asupra doctrinei comuniste. în anii 1955—

1957, pe măsură ce ideologia comunistă se dezintegra, atacurile împotriva sistemului s-au înteţit. O trăsătură caracteristică a acestei perioade era că autorii comunişti, deşi nu erau singurii critici ai stărilor de lucruri existente, erau oricum cei mai activi şi mai vizibili, iar pe ansamblu şi cei mai eficienţi. Motivele erau multiple. În primul rând, dat fiind că revizionişţii aparţineau „establishmentului", ei aveau un acces mult mai lesnicios la mass-media şi la informaţia

nepublicată. În al doilea rând, prin însăşi firea lucrurilor, ei ştiau mai multe decât alte grupuri despre ideologia comunistă şi marxism, precum şi despre mecanismele de stat şi de partid. în al treilea rând, comunişţii erau obişnuiţi cu ideea că ei trebuie să fie în frunte peste tot, iar în partid existau, fireşte, un număr de oameni înzestraţi cu energie şi iniţiativă. în al patrulea rând, şi cel mai important, revizionişţii, cel puţin o bună perioadă de timp, au folosit limbajul marxist: apelau la stereotipuri ideologice comuniste şi la autorităţi marxiste şi faceau o comparaţie devastatoare între realitatea socialistă şi valorile şi promisiunile din textele „clasicilor". Aşa se face că revizionişţii, spre deosebire de alţi autori, care se opuneau sistemului de pe poziţii naţionaliste sau religioase, nu numai că se adresau opiniei din partid, dar trezeau ecouri în cercurile de partid; ei se faceau auziţi de către aparatul de partid şi, prin aceasta, contribuiau la deruta ideologică, ce reprezenta principala condiţie a schimbării politice. Ei foloseau limbajul de partid, în parte deoarece continuau să creadă în stereotipuri comuniste, iar în parte, pentru că ştiau că acesta va fi mai eficient; de la distanţa în timp la care ne aflăm acum este greu de estimat proporţia de atunci dintre crezul sincer şi camuflajul deliberat.

în valul de critici care au vizat toate aspectele vieţii şi au ajuns treptat să submineze toate reperele sacrosancte ale comunismului, anumite revendicări şi puncte de vedere erau specifice revizionişţilor, în timp ce altele le erau comune lor şi opozanţilor din afara partidului sau nemarxişţi ai regimului. Iată care au fost principalele revendicări.

În primul rând, toţi criticii cereau o democratizare generală a vieţii publice, abolirea sistemului represiv şi a poliţiei secrete sau, cel puţin, subordonarea acesteia faţă de un sistem judiciar care să funcţioneze potrivit legii şi să fie independent de presiunea politicului; de asemenea, libertatea presei, a ştiinţei şi a artelor şi desfiinţarea cenzurii preventive. Revizioniştii se mai pronunţau în favoarea democraţiei interne de partid, iar unii dintre ei revendicau şi dreptul de a forma „fracţiuni” înăuntrul partidului. Asupra acestor puncte, între revizionişti au existat, de la bun început, anumite diferenţe. Unii se pronunţau în favoarea democraţiei pentru membrii de partid fără a formula revendicări mai generale, crezând, pesemne, că partidul putea fi o insulă democratică înăuntrul unei societăţi nedemocratice; ei acceptau, astfel, în mod expres sau implicit, principiul „dictaturii proletariatului”, adică a partidului, închipuindu-şi totodată că partidul de guvernământ îşi putea permite luxul democraţiei interne. Cu timpul, însă, majoritatea acestor revizionişti au ajuns să înţeleagă că nu putea exista democraţie doar pentru elită; dacă se permitea să existe grupări înăuntrul partidului, acestea aveau să devină exponente ale unor grupuri sociale care nu se puteau exprima altminteri, astfel încât sistemul de „fracţiuni” dinăuntrul partidului urma să devină un substitut al sistemului multipartid. Era, aşadar, necesar să se opteze între formarea liberă de partide politice, cu toate consecinţele care decurgeau de aici, şi dictatura partidului unic, care presupunea dictatură şi înăuntrul partidului.

Printre obiectivele democratice importante se număra şi independenţa sindicatelor şi a consiliilor muncitoreşti. S-a făcut auzită până şi lozinca „Toată puterea – consiliilor!”, nu foarte răspicat, ce-i drept, dar ideea unor consilii muncitoreşti independente de partid, care să aibă nu doar prerogativa de a negocia cu statul în probleme precum salariile şi condiţiile de muncă, ci să şi participe activ la gestiunea întreprinderilor, a fost frecvent avansată atât în Polonia, cât şi în Ungaria; ulterior, avea să fie invocat în acest sens exemplul Iugoslaviei. Ideea

autoadministrării muncitoreşti mergea, firește, mână-n mână cu cea de descentralizare a planificării economice.

Una dintre reformele importante cerute de critici din afara partidului se referea la libertatea religiei şi încetarea persecuţiilor împotriva Bisericii. Revizionişti, care, în majoritatea lor, erau atei, s-au ţinut deoparte în această chestiune; ei credeau în separaţia dintre biserică şi stat şi nu susţineau cererea, răspândită în acei ani, de a se reintroduce educaţia religioasă în şcoli.

Cea de a doua categorie de revendicări susţinute de toţi revizionişti privea suveranitatea statului şi egalitatea dintre statele membre ale „blocului socialist”. În întregul bloc, supravegherea sovietică era extrem de riguroasă în numeroase domenii; armata şi poliţia, îndeosebi, se aflau sub un control specific şi direct, iar datoria de a urma în toate exemplul „fratelui mai mare” stătea la baza ideologiei de stat. întreaga populaţie resimţea dureros situaţia umilitoare a ţării lor, dependenţa ei de Uniunea Sovietică şi exploatarea economică lipsită de scrupule a vecinilor de către sovietici. Totuşi, în timp ce populaţia poloneză, în întregul ei, nutrea puternice sentimente antiruseşti, revizionişti, în general, invocau tradiţionalele principii socialiste şi evitau limbajul naţionalist. O revendicare formulată frecvent atât de către revizionişti, cât şi de către alţii era cea de abolire a privilegiilor de care se bucura birocraţia, nu atât în materie de salarii, cât în cea de aranjamente extralegale care o puneau la adăpost de privaţiunile din viaţa de zi cu zi: magazine şi facilităţi medicale cu circuit intern, priorităţi în domeniul locativ şi altele asemenea.

Cea de a treia zonă a criticilor o constituia managementul economic. Nu s-au prea auzit, trebuie spus, apeluri la restabilirea proprietăţii private în industrie; majoritatea oamenilor se obişnuiseră cu ideea că aceasta trebuia să se afle în proprietate publică. Se cereau însă încetarea colectivizării forţate a agriculturii, reducerea extrem de onerosului program de investiţii, creşterea rolului relaţiilor de piaţă în economie, participarea

muncitorilor la profit, o planificare raţională şi abandonarea planurilor atotcuprinzătoare şi nerealiste, reducerea normelor de muncă şi a directivelor stânjenitoare pentru întreprinderi şi concesii faţă de activităţile privată şi cooperatistă în sfera serviciilor şi a micii producţii.

în toate aceste direcţii, cererile revizioniştilor coincideau cu cele ale populaţiei, în general; ei nu foloseau însă argumente naţionaliste şi religioase, ci socialiste şi marxiste şi formulau în plus aspiraţii referitoare la viaţa de partid şi la studiile marxiste. La acest din urmă capitol, ei cereau, aidoma altor eretici din istorie, „revenirea la surse”, adică îşi bazau criticile la adresa sistemului pe tradiţia marxistă. Nu o dată, mai ales în fazele timpurii, ei invocau autoritatea lui Lenin, căutând în scrierile acestuia texte în sprijinul democraţiei interne de partid, al participării „maselor largi” la guvernare ş.a.m.d. într-un cuvânt, o vreme, revizioniştii l-au opus stalinismului pe Lenin, aşa cum o mai fac şi acum, din când în când, supravieţuitorii mişcării revizioniste. N-au înregistat mari succese intelectuale, întrucât,
din discuţii, a rezultat cu tot mai multă claritate că stalinismul era continuarea firească şi legitimă a ideilor lui Lenin, dar argumentele lor, după cum am văzut, au avut totuşi o anume importanţă, întrucât au contribuit la subminarea ideologiei comuniste cu ajutorul propriilor ei stereotipuri. Situaţia era destul de bizară, dat fiind că atât marxismul, cât şi leninismul foloseau un limbaj plin de sloganuri umaniste şi democratice, care, raportate la funcţionarea sistemului de putere, nu erau decât retorică găunoasă, dar puteau fi totuşi invocate împotriva sistemului. învederând contrastul grotesc dintre frazeologia marxist-leninistă şi realităţile vieţii, revizioniştii dădeau în vileag contradicţiile doctrinei înseşi. Ideologia ajungea, într-un fel, să se desprindă de mişcarea politică faţă de care jucase rolul de simplă faţadă, începându-şi o viaţă a ei proprie.

încercările de a rămâne atasati leninismului au fost curând

abandonate de către majoritatea revizioniştilor; în schimb, speranţa lor de revenire la marxismul „autentic” a dăinuit mult mai mult.

Principalul element de dezbinare între revizionişti şi colegii lor de partid nu îl constituia faptul că ei criticau stalinismul; în acea perioadă, mai ales după Congresul al XX-lea, abia dacă mai existau membri de partid dispuşi să apere stalinismul cu toate aberaţiile lui. Diferenţa nu ţinea, în principal, nici de anvergura criticii, ci de respingerea de către revizionişti a tezei oficiale că stalinismul a fost doar o „greşeală” sau „deformare” sau un şir de „greşeli şi deformări”. Majoritatea lor considerau că sistemul stalinist a făcut puţine greşeli din punctul de vedere al funcţiilor lui sociale, că, privit în sine, a fost un sistem politic destul de coerent şi că, deci, rădăcinile răului nu trebuie căutate în defectele sau „greşelile” personale ale lui Stalin, ci în chiar natura puterii comuniste. Ei au crezut, totuşi, o vreme, că stalinismul putea fi „tămăduit”, în sensul că sistemul comunist putea fi restaurat sau „democratizat” fără a-i pune sub semnul întrebării fundamentele (deşi nu era nici pe departe clar care anume erau trăsăturile lui fundamentale şi care accidentale). Cu timpul, însă, revizioniştii şi- au dat seama din ce în ce mai limpede că nici această poziţie nu se susţinea, că, dacă sistemul unipartid era o condiţie necesară a comunismului, atunci comunismul era nereformabil.

Cu toate acestea, a părut o vreme că socialismul marxist ar fi posibil şi fără formele politice leniniste şi că, deci, comunismul putea fi atacat „rămânând în cadrul marxismului”. Drept urmare, s-au făcut numeroase încercări de reinterpretare a tradiţiei marxiste într-un sens antileninist.

Revizioniştii au început prin a cere ca Marx însuşi să fie supus regulilor normale ale raţionalităţii ştiinţifice în loc de a apela, în susţinerea lui, la puterea monopolistă a cenzurii, a poliţiei şi a privilegiilor. Ei argumentau că astfel de privilegii duceau inevitabil la degenerarea marxismului şi îl privau de vitalitate, că marxismul era capabil să-şi apere existenţa prin metodele empirice şi logice universal recunoscute în ştiinţă şi că studiile

marxiste stagnau şi degenerau pentru că marxismul fusese instituţionalizat, transformat într-o ideologie de stat imună la critică. El nu putea fi regenerat decât printr-o discuţie liberă în care marxiştii să fie puşi în situaţia de a-şi apăra poziţiile cu argumente raţionale. Criticii au atacat primitivismul şi sterilitatea scrierilor marxiste, inadecvarea lui la marile probleme ale prezentului, caracterul lui schematic şi osificat, ignoranţa celor consideraţi principalii exponenţi ai doctrinei. Au atacat, de asemenea, sărăcia aparatului categorial al marxismului leninistalinist şi încercările simpliste de a interpreta toată cultura prin prisma luptei de clasă, de a reduce întreaga filosofic la „conflictul dintre materialism şi idealism”, de a transforma întreaga morală într-un instrument al „construirii socialismului” ş.a.m.d.

În ceea ce priveşte filosofia, obiectivul de căpetenie al revizionişti lor l-a constituit, am putea spune, recuperarea subiectivităţii umane în opoziţie cu doctrina leninistă. Principalele puncte ale atacului lor au fost următoarele.

În primul rând, ei au supus criticii „teoria reflectării” a lui Lenin, argumentând că sensul epistemologiei lui Marx era total diferit. Cunoaşterea nu consta în reflectarea obiectului în mintea umană, ci era o interacţiune între subiect şi obiect, al cărei produs, codeterminat de factori sociali şi biologici, nu putea fi considerat o copie a lumii. Spiritul uman nu putea transcende modul în care era împletit cu existenţa; lumea, aşa cum o cunoaştem, este, în parte, opera omului.

în al doilea rând, revizionişti au întreprins critica determinismului. Nici teoria lui Marx, nici consideraţiile de ordin factual nu justificau o metafizică deterministă, îndeosebi când era vorba de istorie. Ideea că există „legi ale istoriei” şi că socialismul este istoriceşte inevitabil era o superstiţie mitologică, una care e posibil să fi jucat un anume rol în susţinerea entuziasmului pentru comunism, ceea ce, însă, nu o facea cu nimic mai raţională. Contingenţa şi incertitudinea nu puteau fi excluse din istoria trecută şi, cu atât mai puţin, din

predicţia viitorului.

În al treilea rând, au supus criticii încercările de a deduce valori morale din scheme istoriografice speculative. Chiar dacă ar fi admisă ideea greşită că viitorul socialist este garantat de o pretinsă necesitate istorică, de aici nu decurge totuşi datoria de a acţiona în sensul acestei necesităţi. Ceea ce e necesar nu este, pe acest temei, şi valoros; socialismul are totuşi nevoie de o întemeiere morală, dincolo şi mai presus de pretinsele „legi istorice" care i-ar asigura triumful.

Toate aceste critici aveau ca tel comun restabilirea rolului ?
subiectului în procesul istoric şi în cel cognitiv. Ele s-au combinat cu critica regimului birocratic şi a pretenţiilor absurde ale aparatului de partid de a fi deţinătorul înţelepciunii supreme şi cunoscătorul „legilor istorice", iar în această calitate, îndrituit la o putere nelimitată şi la privilegii. Din punct de vedere filosofic, revizionismul s-a rupt curând cu totul de leninism.

în elaborarea acestor critici, revizioniştii au apelat, firește, la varii surse, unele marxiste, altele, nu. În Europa de Est, a jucat un anumit rol existenţialismul, în special lucrările lui Sartre, întrucât multi revizionişti s-au simtit atraşi de teoria sartriană a libertăţii şi
a ireductibilităţii subiectului la statutul de lucru. Multi alţii şi-au
găsit inspiraţia la Hegel, în timp ce teoreticienii interesaţi de filosofía ştiinţei a lui Engels au aplicat filosofía analitică la „dialectica naturii" preconizată de el şi de Lenin. Revizionişti frecventau literatura critică şi filosofică occidentală privitoare la marxism şi comunism: Camus, Merleau-Ponty, Koestler, Orwell. Autorităţile marxiste din trecut jucau doar un rol secundar în discuţiile şi criticile lor. Trotki abia dacă era menţionat; de o anumită atenţie se bucurau Rosa Luxemburg şi atacurile ei la adresa lui Lenin şi a Revoluţiei Ruse (dar o încercare de a publica în Polonia scrierea ei pe această temă a eşuat); printre filosofi, Lukács s-a bucurat o vreme de popularitate, mai cu seamă datorită teoriei sale despre procesul

istoric în care subiectul şi obiectul tind spre identitate. Ceva mai târziu, interesul s-a réorientât spre Gramsci: lucrările sale cuprindeau schiţa unei teorii a cunoaşterii total opuse celei a lui Lenin, precum şi reflecţii critice despre birocraţia comunistă, teoria partidului de avangardă, determinismul istoric şi abordarea „manipulativă” a revoluţiei socialiste.

Un imbold suplimentar a venit, în acel moment, dinspre comuniştii italieni. Palmiro Togliatti, care, până atunci, avusese o reputaţie de stalinist intratabil, a venit după Congresul al XX-lea cu o critică la adresa liderilor sovietici, moderată ca limbaj, dar importantă prin consecinţe. El le reproşa de a fi aruncat întreaga responsabilitate asupra lui Stalin în loc să analizeze cauzele degenerării birocratice şi încheia cu un apel la „policentrism” în mişcarea comunistă mondială, adică la încetarea hegemoniei Moscovei faţă de celelalte partide.

În Polonia, unde mişcarea critică din anii ’50 a mers mult mai departe decât în celelalte ţări cst-curopene, revizionismul a fost opera unui numeros grup de intelectuali de partid: filosofi, sociologi, jurnalişti, litcraţi, istorici şi economişti. El şi-a aflat expresie în presa de specialitate şi în săptămânale literare şi politice (îndeosebi în Po Prostu şi în Nowa Kultura), care au jucat un rol important înainte de a fi desfiinţate de autorităţi. Printre filosofii şi sociologii frecvent atacaţi pentru revizionism s-au numărat B. Baczko, K. Pomian, R. Zimand,
Z. Bauman, M. Bielinska şi autorul prezentei cărţi, care era desemnat drept capul răutăţilor. Dintre economişti, au avansat teorii revizioniste M. Kalecki, O. Lange, W. Brus, E. Lipinski şi T. Kowalik.

În Ungaria, principalul focar al revizionismului a fost Cercul Petőfi din Budapesta, din care făceau parte şi unii discipoli ai lui Lukács. Lukács însuşi a jucat un rol proeminent în discuţiile Cercului, dar atât el, cât şi discipolii lui îşi afirmau fidelitatea faţă de marxism mult mai apăsat decât revizionişti polonezi; Lukács pleda pentru libertate „în limitele marxismului” şi nu contesta principiul partidului de guvernământ unic. Caracterul mult mai ortodox al

revizionismului ungar explică, poate – fac o simplă supoziţie –, de ce el a rămas atât de detaşat de mişcarea de nemulţumire populară, încât revizionişti n-au putut zăgăzui în niciun fel atacurile împotriva partidului, rezultatul fiind un protest de masă explicit anticomunist, care a dus la colapsul partidului şi la invazia sovietică. Acest deznodământ a produs un şoc nu doar în Polonia, unde a devenit evident că ideile despre un sistem comunist „democratizat” nu erau decât vorbe de clacă, ci şi printre comunişti occidentali; unele dintre partidele mai mici sau scindat, în timp ce altele au pierdut sprijinul a numeroşi intelectuali. Printre comunişti din întreaga lume, invadarea Ungariei a provocat diverse mişcări disidente şi încercări de reconstruire a mişcării şi a doctrinei sale pe linii nesovietice. În Marea Britanie, Franţa şi Italia au fost publicate numeroase lucrări în care era discutată pro şi contra posibilitatea comunismului democratic; din ele, s-a inspirat în mare parte Noua Stângă din anii ’60.

Mişcării revizioniste din Ungaria i-a pus capăt invazia sovietică, în Polonia, ea a fost combătută o vreme prin metode de represiune relativ blânde, precum desfiinţarea unor periodice sau concedierea colaboratorilor care refuzau alinierea, interzicerea temporară a publicării unor autori, înăsprirea cenzurii în toate sectoarele culturii. Motivul principal al declinului treptat al revizionismului polonez n-a fost însă aplicarea unor astfel de măsuri, ci dezintegrarea ideologiei de partid în urma subminării ei de către critica revizionistă.

Ca încercare de primenire a marxismului prin revenirea la „surse” – în principal la tânărul Marx şi la ideea de umanitate autocreatoare – şi de reformare a comunismului prin înlăturarea caracterului său represiv şi birocratic, revizionismul a putut fi eficace doar atât timp cât partidul lua în serios ideologia sa tradiţională, iar aparatul de partid era cât de cât sensibil la problematica ideologică. Or, revizionismul a fost el însuşi o cauză majoră a pierderii de către partid a respectului pentru doctrina oficială şi a transformării treptate a ideologiei într-un ritual steril, deşi indispensabil. în

felul acesta, critica revizionistă, îndeosebi cea din Polonia, şi-a tăiat singură craca de sub picioare. O seamă de scriitori şi alţi intelectuali şi-au continuat manifestările, protestele şi încercările de presiune asupra autorităţilor, fiind însă din ce în ce mai puţin inspiraţi de idei cu adevărat revizioniste, adică marxiste. Importanţa ideologiei comuniste scădea în mod vizibil în ochii partidului şi ai birocraţiei. În locul unor oameni care, deşi luaseră parte la atrocităţile stalinismului, erau, în felul lor, ataşaţi idealurilor comuniste, frâiele puterii se aflau de acum în mâinile unor carierişti cinici, dezabuzaţi, pe deplin conştienţi de găunoşenia sloganurilor comuniste de care se foloseau. O birocraţie de acest fel era imună la şocuri ideologice.

Pe de altă parte, revizionismul însuşi şi-a avut logica lui internă, care, după o vreme, l-a condus dincolo de perimetrul marxismului. Niciun om care lua în serios regulile raţionalismului nu mai putea fi interesat în ce măsură era „loial” tradiţiei marxiste şi nu simţea nicio inhibiţie în a folosi alte surse şi stimuli teoretici; marxismul, în forma lui leninist-stalinistă, era o înjghebare atât de precară şi de primitivă, încât, la o analiză mai strânsă, practic dispărea. Doctrina lui Marx însuşi oferea, de bună seamă, mai multă hrană minţii, dar, prin firea lucrurilor, nu putea oferi răspunsuri la probleme filosofice şi sociologice ivite în perioada de după Marx, nici nu putea asimila diverse categorii conceptuale importante născute pe terenul culturii umaniste din secolul al XX-lea. încercările de combinare a marxismului cu tendinţe de altă obârşie l-au privat curând de o formă doctrinală distinctă: marxismul a devenit doar una din multitudinea de contribuţii la istoria intelectuală în loc să mai fie un sistem atotcuprinzător de adevăruri necontestate în care, printr-o căutare stăruitoare, se putea găsi răspunsul la orice întrebare. Marxismul funcţionase timp de decenii aproape exclusiv ca ideologie a unei secte puternice, dar închise, urmarea fiind că era totalmente rupt de restul lumii ideilor; încercările făcute de la o vreme de a depăşi această izolare s-au

dovedit îndeobşte prea tardive; doctrina s-a descompus, aidoma unor resturi mumificate expuse brusc la aer. Din acest punct de vedere, temerile membrilor de partid ortodocşi faţă de consecinţele încercărilor de împrospătare a marxismului au fost întru totul îndreptăţite. Apeluri revizioniste care păreau a nu fi decât expresia unui minim bun-simţ – ca marxismul să fie apărat prin discuţie liberă şi cu mijloace intelectuale universal admise în ştiinţă, ca posibilităţile lui de rezolvare a problemelor contemporane să fie analizate fără aprehensiuni, ca aparatul său conceptual să fie îmbogăţit, ca documentele istorice să nu fie falsificate etc. – s-au dovedit a duce la rezultate catastrofale: în loc de a se îmbogăţi sau întregi, marxismul s-a destrămat într-un vălmăşag de idei străine.

în Polonia, revizionismul a mai dăinuit o vreme, devenind, însă, ideologic, din ce în ce mai puţin important în comparaţie cu alte forme de opoziţie. El a fost reprezentat în anii ’60 de Kuron şi Modzelewski, care au formulat un program politic marxist şi comunist. Analizând, din perspectiva marxistă tradiţională, societatea poloneză şi conducerea acesteia, ei au ajuns la concluzia că în ţările comuniste se formase o nouă clasă exploatatoare care nu putea fi răsturnată decât printr-o revoluţie proletară. Această concluzie i-a costat câţiva ani de închisoare, dar rezistenta lor a contribuit la naşterea unei mişcări de opoziţie studentesti concretizate printr-o seamă de tulburări izbucnite în martie 1968. Acestea au avut însă prea puţin de-a face cu ideologia comunistă; majoritatea studenţilor au protestat atunci în numele unor libertăţi civice şi academice, fără a le da acestora o interpretare specific comunistă sau măcar socialistă. După înăbuşirea acestor proteste, guvernanţii au lansat un atac pe tărâm cultural (legat îndeaproape cu anumite răfuieli de atunci între diferite coterii dinăuntrul partidului), atac din care a reieşit că principiul lor ideologic de căpetenie era antisemitismul.

Anul 1968, care a fost şi cel al invaziei sovietice în Cehoslovacia, a marcat, virtualmente, în Polonia

sfârşitul revizionismului ca tendinţă intelectuală distinctă. În prezent, opoziţia, articulată sub diverse forme, abia dacă mai foloseşte frazeologia marxistă sau comunistă, aflându-şi o expresie întru totul adecvată în conservatorismul naţional, în religie şi în formule democratice sau social-democrate tradiţionale. În general, comunismul a încetat de a mai fî o problemă intelectuală, nemaiavând de-a face decât cu puterea de stat şi represiunea. S-a creat o situaţie paradoxală. Partidul de guvernământ continuă să profeseze în mod oficial marxismul şi doctrina comunistă a „internaţionalismului proletar”; marxismul rămâne o materie obligatorie în toate ramurile învăţământului superior, apar manuale de marxism şi se scriu cărţi pe probleme ale acestuia; cu toate acestea, ideologia de stat nu a fost niciodată atât de vlăguită ca în prezent. Practic, nimeni nu mai crede în ea, nici guvernanţii, nici cei guvernaţi, lucru de care sunt conştienţi atât unii, cât şi ceilalţi; totuşi, ea este în continuare indispensabilă, întrucât constituie principala bază de legitimare a regimului dat fiind că dictatura partidului se sprijină pe teza că ea „exprimă” interesele istorice ale clasei muncitoare şi ale poporului. Toată lumea ştie că „internaţionalismul proletar” nu este decât o frază care acoperă faptul că ţările est-europene nu sunt stăpâne pe propriile treburi şi că „rolul conducător al clasei muncitoare” înseamnă, pur şi simplu, dictatura birocraţiei de partid. Drept urmare, până şi conducătorii, atunci când vor să stârnească măcar un oarecare ecou în rândul populaţiei, apelează din ce în ce mai puţin la ideologia existentă numai pe hârtie, preferând limbajul „raţiunii de stat” şi al interesului naţional. Ideologia oficială nu este doar lipsită de viaţă şi nici nu mai este articulată atât de clar ca pe vremea lui Stalin dat fiind că nicio autoritate nu mai este competentă s-o facă. Viaţa intelectuală merge înainte, deşi hărţuită de cenzură şi de diferite restricţii poliţieneşti, dar marxismul nu mai joacă în ea aproape niciun rol, cu toate că sprijinul pe care i-l acordă statul îl menţine în chip artificial în viată şi îl imunizează la critică. În sfera ideologiei şi a ştiinţelor umaniste, partidul nu poate

acţiona decât negativ, cu mijloace represive şi interdicţii de tot felul. Chiar şi aşa, ideologia de stat a trebuit să abandoneze multe dintre pretenţiile ei universaliste de odinioară. Marxismul, fireşte, nu poate fi criticat în mod direct, dar până şi în filosofic apar lucrări care îl ignoră total, fiind scrise ca şi cum marxismul nici n-ar fi existat vreodată, în sociologie apar cu regularitate un număr de tratate ortodoxe, menite în principal să reconfirme cuminţenia politică a autorilor lor, dar, în acelaşi timp, sunt publicate multe alte lucrări din categoria sociologiei empirice obişnuite, bazate pe aceleaşi metode ca în Occident. Tematica îngăduită unor astfel de lucrări este, fireşte, limitată, ele pot trata despre schimbările din viaţa de familie sau cele ale condiţiilor de muncă din industrie, nu însă şi despre sociologia puterii sau a vieţii de partid. Din raţiuni pur politice, mai degrabă decât specific marxiste, sunt impuse restricţii severe ştiinţelor istorice, mai ales când este vorba de istoria recentă. Liderii sovietici par ferm convinşi că sunt continuatorii politicii ţariste, astfel încât studierea istoriei Poloniei, care, timp de două secole, a fost dominată de relaţiile cu Rusia, de repetatele împărţiri ale teritoriului polonez şi de asuprirea naţională a polonezilor, este supusă la numeroase tabuuri.

într-o anumită măsură, de revizionism se mai poate vorbi încă în contextul studiilor economice poloneze, unde el îmbracă forma unor recomandări practice de creştere a eficienţei. Cei mai cunoscuţi autori în acest domeniu sunt W. Brus şi E. Lipinski, care invocă amândoi tradiţia marxistă, dar într-o formă mai apropiată de social-democraţie. Ei argumentează că lacunele şi ineficienţa economiei socialiste nu pot fi înlăturate prin mijloace pur economice, întrucât sunt strâns legate de sistemul politic represiv. Raţionalizarea economică nu poate da roade fără pluralism politic, adică, practic, fără abolirea regimului specific comunist. Naţionalizarea mijloacelor de producţie, susţine Brus, nu este totuna cu proprietatea publică, deoarece birocraţia politică deţine monopolul deciziei economice; o economie autentic socializată este incompatibilă cu

dictatura politică.

într-o măsură ceva mai mică, poate fi taxat drept revizionist Wladyslaw Bienkowski, care, în lucrări publicate peste hotare, analizează cauzele înrăutăţirii situaţiei sociale şi economice sub J î J guvernările birocratice. El invocă tradiţia marxistă, dar trece dincolo de ea atunci când analizează mecanismele autonomizate ale puterii politice independente de sistemul de clasă (în sensul marxist al termenului „clasă”).

Tendinţe similare de declin al crezului comunist, de devitalizare a marxismului şi de transformare a lui într-un simplu rit politic pot fi observate, deşi în grade diferite, în toate ţările comuniste.

în Cehoslovacia, anul 1956 a fost mult mai puţin important decât în Polonia şi Ungaria, mişcarea revizionistă a debutat cu întârziere, dar tendinţa generală a fost aceeaşi ca în alte părţi. Dintre economiştii cehi, cel mai cunoscut revizionist este Ota Sik, care, de la începutul anilor ’60, a avansat un program de reformă tipic, preconizând creşterea ponderii pieţei în producţie, o mai mare autonomie a întreprinderilor, planificare descentralizată şi imputând birocraţiei politice ineficienta economiei socialiste. Deşi condiţiile politice erau mai grele decât în Polonia, s-a înfiripat şi în Cehoslovacia un grup de filosofi revizionişti. Cel mai cunoscut membru al acestui grup era Karel Kosik, care, în *Dialectica concretului* (1963), a formulat un număr de teze tipic revizioniste: întoarcerea la ideea de „praxis” ca la cea mai generală categorie în interpretarea istoriei; relativizarea interogaţiei ontologice faţă de cea antropologică, abandonarea metafizicii materialiste şi a primatului „bazei” faţă de „suprastructură”; considerarea filosofici şi a artei drept codeterminanţi ai vieţii sociale, şi nu doar produse ale ei.

Criza economică din Cehoslovacia de la începutul anului 1968 a precipitat schimbarea politică şi înlocuirea liderilor de la vârf ai partidului. Aceasta a declanşat numaidecât o avalanşă de critici politice şi ideologice dominate de idei revizioniste. Obiectivele proclamate au fost aceleaşi cu cele formulate mai înainte în Polonia şi Ungaria: abolirea sistemului

politic represiv, garantarea prin lege a libertăţii civice, independenţa culturii, management economic democratic. Revendicarea unui sistem multipartid sau cel puţin a dreptului de constituire a unor partide socialiste diferite nu a fost formulată direct de către revizionişti care erau membri de partid, dar a fost constant prezentă în discuţii.

Ocupaţia sovietică din august 1968 şi represaliile în masă care au urmat au avut drept consecinţă sufocarea aproape totală a vieţii intelectuale şi culturale cehoslovace, care înfăţişează încă şi acum un tablou cât se poate de deprimant chiar şi în comparaţie cu alte ţări din bloc. Pe de altă parte, tocmai pentru că mişcarea reformatoare din Cehoslovacia nu s-a dezintegrat de la sine, ci a fost suprimată cu forţa armelor, ţara oferă un sol mai fertil pentru idei revizioniste. Ne putem imagina că, dacă n-ar fi avut loc intervenţia, mişcarea de reformă începută sub guvernarea Dubcek şi sprijinită de majoritatea populaţiei ar fi putut conduce, până la urmă, la un „socialism cu faţă umană” fără a surpa temelia sistemului. O astfel de presupunere ţine, firește, de zona speculaţiei şi plauzibilitatea ei depinde de ce anume este considerat fundamental. Ceea ce pare clar, însă, este că, dacă mişcarea de reformă ar fi continuat şi nu ar fi fost nici suprimată prin invazie şi nici nu s-ar fi dezintegrat, ca în Polonia, de teama unei invazii, ea ar fi condus negreşit, în scurt timp, la năruirea dictaturii partidului comunist şi deci şi la distrugerea comunismului aşa cum îl concepe propria lui doctrină.

în Germania de Est, unde sistemul represiv a fost în general mai riguros decât în alte părţi, nu s-a înregistrat o mişcare revizionistă cât de cât amplă, dar evenimentele din 1956 n-au fost fără repercusiuni. Filosoful şi criticul literar Wolfgang Harich a formulat un program democratic al socialismului german, pentru care a plătit cu câţiva ani de închisoare. Unii intelectuali marxişti de renume (Ernst Bloch, Hans Mayer, Alfred Kantorowicz) au părăsit ţara. înregimentarea strictă a ideilor a făcut – şi face şi în prezent – extrem de

dificilă orice încercare de revizionism, dar, la răstimpuri, se face totuşi auzită câte o voce reformistă. În filosofie, cel mai important nume este, în acest sens, Robert Havemann, un profesor de chimie-fizică preocupat şi de chestiuni filosofice, care, spre deosebire de mulţi alţi revizionişti, a rămas tot timpul un marxist convins. În eseuri şi conferinţe, publicate, fireşte, în Germania Occidentală, el a criticat cu asprime dictatura exercitată de partid în stiintă şi filosofie şi obiceiul de a decide în chestiuni teoretice prin ucazuri birocratice; în plus, a atacat doctrina materialismului dialectic şi normele oficiale ale moralei comuniste. Critica marxismului a facut-o însă nu dintr-un punct de vedere pozitivist, ci dimpotrivă, dorind întoarcerea la o versiune mai „hegelianizată" a dialecticii. El considera drept principal inamic al marxismului materialismul mecanicist, care era îndeobşte predat sub numele de „marxism". Havemann a atacat versiunea leninistă a determinismului ca fiind moralmente periculoasă şi incompatibilă cu fizica modernă. Pe urmele lui Hegel şi Engels, a postulat o dialectică văzută nu doar ca descriere, ci şi ca aspect al realităţii, incluzând şi relaţiile logice; în felul acesta, aidoma lui Bloch, el încerca să justifice o atitudine finalistă în cadrul materialismului dialectic. Condamna aservirea stalinistă a culturii şi declara că negarea filosofică a libertăţii în doctrina mecanicistă – care trecea, de obicei, drept marxism – mergea mânăm mână cu suprimarea libertăţii culturale în comunism. Preconiza reabilitarea „spontaneităţii" în calitate de categorie filosofică şi de valoare politică, afirmându-şi însă, în acelaşi timp, fidelitatea faţă de materialismul dialectic şi de comunism. Scrierile filosofice ale lui Havemann sunt mai puţin precise decât ne-am putea aştepta de la un chimist.

în URSS nu s-au făcut auzite voci revizioniste în domeniul filosoflei, în schimb, unii economişti au propus reforme menite să ducă la raţionalizarea managementului şi a repartiţiei. Filosofia oficială sovietică a fost prea puţin afectată de destalinizare, în timp ce zona neoficială a pierdut repede orice

contact cu marxismul. În cadrul filosofici oficiale, principala schimbare a constituit-o încetarea predării materialismului dialectic după calapodul exact al broşurii lui Stalin. Manualul publicat în 1958 îl urma pe Engels în distingerea a trei legi ale dialecticii (inclusiv negarea negaţiei) în loc de patru; în el, erau expuse întâi materialismul, apoi dialectica, invers decât la Stalin. Duzina de
„categorii” enumerate de Lenin în *Caiete filosofice* oferea baza pentru o schemă restructurată. Filosofii sovietici au purtat mai multe dezbateri pe venerabila temă a „relaţiei dintre dialectică şi logica formală”, punctul de vedere majoritar fiind că între cele două nu există un conflict, deoarece au obiecte diferite; unii au contestat, de asemenea, teoria potrivit căreia „contradicţiile” ar fi inerente realităţii înseşi. Hegel a încetat de a mai fi exponentul reacţiunii aristocrate faţă de Revoluţia Franceză, de acum încolo fiind corect să se vorbească deopotrivă despre „meritele” şi despre „limitele” lui.

Toate aceste schimbări superficiale şi neesenţiale n-au fost de natură să producă o ruptură în edificiul „diamat”-ului leniniststalinist. Totuşi, filosofîa sovietică a beneficiat întru câtva şi ea de pe urma destalinizării, deşi mai puţin decât alte discipline. Pe scenă a venit o generaţie mai tânără, care a purces din proprie iniţiativă – dat fiind că, practic, nu mai existau profesori calificaţi, cu excepţia câtorva supravieţuitori răzleţi ai epurărilor staliniste – la studierea filosofici şi logicii occidentale, la învăţarea limbilor străine şi, finalmente, la explorarea tradiţiilor ruseşti nemarxiste. în primii ani de după moartea lui Stalin, s-a văzut limpede că filosofii tineri erau atraşi cel mai mult de pozitivismul şi şcoala analitică anglo-saxone. Logica a început să fie tratată într-un mod mai raţional şi să fie mai puţin supusă controlului politic. *Enciclopedia filosofică* în cinci volume publicată în anii "60 era, pe ansamblu, mai bună decât producţiile din perioada lui Stalin; principalele articole ideologice, în special cele privitoare la marxism, erau de acelaşi nivel ca înainte, dar, pe de altă parte, existau multe articole consacrate logicii şi istoriei filosofici care erau scrise

inteligent, şi nu dictate de propaganda de stat. Gratie străduinţei filosofilor mai tineri de a restabili contactul cu gândirea europeană şi americană, au apărut traduceri ale câtorva lucrări contemporane din limbi occidentale. încercări timide şi precaute de „modernizare” a marxismului s-au făcut simţite o vreme în periodicul Filosofskie Nauki (Ştiinţe Filosofice), care a început să apară în 1958. În ansamblu, însă, publicaţiile nu reflectau schimbările de mentalitate în curs. Retrograzii formaţi în epoca lui Stalin continuau să decidă căror filosofi din generaţia mai tânără să li se îngăduie să publice sau să predea în universităţi, favorizându-i, fireşte, pe cei ce gândeau aidoma lor. Unii filosofi mai tineri şi mai cultivaţi au găsit totuşi modalităţi de a se exprima în alte zone, mai puţin strict controlate.

Privind situaţia în ansamblul ei, trebuie spus însă că filosofîa, cea dintâi disciplină distrusă de comunism, a fost şi cea a cărei refacere a fost mai lentă, rezultatele fiind deocamdată extrem de precare. Alte domenii de cercetare au început să se reînfîripe în ordine inversă celei în care fuseseră odinioară „stalinizate”. La doar câţiva ani după moartea dictatorului, ştiinţele naturii aproape au încetat să fie reglementate ideologic, deşi tematica cercetărilor a continuat să fie strict controlată, situaţie care se menţine şi în prezent. în fizică, chimie, precum şi în cercetarea medicală şi în cea biologică, statul pune la dispoziţie resursele materiale şi stabileşte destinaţia pentru care să fie utilizate rezultatele, fără a mai insista însă ca ele sa fie ortodoxe din punct de vedere marxist. Ştiinţele istorice continuă să fie controlate îndeaproape, dar şi aici zonele mai puţin sensibile politic sunt mai puţin supuse reglementării. Timp de câţiva ani, lingvistica teoretică a fost relativ liberă, ceea ce a favorizat resuscitarea tradiţiei şcolii formaliste ruse, dar, mai apoi, statul a intervenit şi aici desfiinţând unele instituţii pe care le observase a fi fost folosite pentru vehicularea diverselor idei neortodoxe.

Pe ansamblu, însă, perioada 1955—1965 a fost una de eforturi considerabile şi adesea rodnice de resuscitare a culturii ruse după anii de devastare;

constatarea este valabilă pentru literatură, pictură, teatru, cinematografie, precum şi pentru istoriografie şi filosofie. în a doua jumătate a anilor ’60 a crescut din nou presiunea asupra indivizilor şi instituţiilor suspecte. Spre deosebire de situaţia din estul Europei, marxismul din Uniunea Sovietică nu vădea aproape deloc semne de reanimare. Printre evoluţiile clandestine şi semiclandestine, deosebit de active începând de pe la 1965, abia dacă s-au făcut simţite şi tendinţe marxiste; în schimb, înregistrăm alte tendinţe, dintre cele mai variate, inclusiv şovinism velicorus (adesea sub o formă pe care am putea-o numi „bolşevism fără marxism”), aspiraţii naţionale ale popoarelor asuprite neruse, religie (specific ortodoxă sau larg creştină ori budistă) şi idei democratice tradiţionale. Marxismul sau leninismul deţine o pondere foarte mică în cadrul opoziţiei generale, dar totuşi există, exponenţii lui cei mai cunoscuţi fiind fraţii Roy şi Jaurès Medvedev. Primul, de formaţie istoric, este autorul câtorva lucrări valoroase, inclusiv al unei ample analize generale a stalinismului. Această lucrare cuprinde multă informaţie necunoscută din alte surse şi, cu siguranţă, nu poate fi considerată o încercare de a minimaliza ororile sistemului stalinist, dar, la fel ca alte lucrări ale autorului, ea promovează ideea existenţei unei rupturi nete între leninism şi stalinism şi ideea că planul societăţii socialiste conceput de Lenin a fost total distorsionat şi deformat de tirania lui Stalin. (După cum s-a văzut în capitolele precedente ale cărţii de faţă, părerea mea este diametral opusă.)

în ultimele două decenii, situaţia ideologică din Uniunea Sovietică a trecut prin schimbări în multe privinţe similare celor care s-au produs în alte ţări socialiste. Ca doctrină, marxismul este practic expirat, deşi continuă să fie folosit pentru justificarea imperialismului sovietic şi a întregii politici interne de opresiune, exploatare şi privilegii. La fel ca în Europa de Est, guvernanţii se văd nevoiţi să recurgă la alte valori ideologice decât comunismul dacă vor să găsească un teren cât de cât comun cu supuşii lor. În cazul poporului rus, aceste valori sunt şovinismul

şi gloria imperială, iar toate popoarele Uniunii Sovietice sunt receptive la xenofobie, îndeosebi la naţionalismul antichinez şi la antisemitism. Iată ce a mai rămas din marxism în primul stat din lume constituit pe principii pretins marxiste. Această viziune naţionalistă şi, într-o anumită măsură, rasistă reprezintă adevărata ideologie, nemărturisită, a statului sovietic, nu doar ocrotită, ci şi inculcată prin aluzii şi prin texte netipărite; spre deosebire de marxism, ea are ecou real în sensibilitatea populară.

Probabil că în nicio altă parte a lumii civilizate marxismul nu a decăzut atât de total şi ideile socialiste nu au fost atât de discreditate şi compromise ca în ţările socialismului victorios. Putem spune fără a risca să ne contrazicem că, dacă în blocul sovietic ar fi existat libertate de gândire, marxismul s-ar fi dovedit cea mai neatrăgătoare formă de viaţă intelectuală din cuprinsul lui. ’

3. *Revizionismul iugoslav*

Rolul special al Iugoslaviei în evoluţia marxismului ţine de faptul că, în cazul ei, avem de-a face nu doar cu profesarea de idei revizioniste de către filosofi sau economişti individuali, ci cu ceea ce s-ar putea numi primul partid comunist revizionist şi chiar primul stat comunist revizionist.

După excomunicarea ei de către Stalin, Iugoslavia s-a aflat într- o situaţie dificilă atât economic, cât şi ideologic. La început, ideologia ei oficială nu s-a îndepărtat mult de modelul marxistleninist, exceptând un singur punct important: afirmându-şi suveranitatea în faţa imperialismului sovietic, iugoslavii au respins pretenţiile sovietice de supremaţie ideologică şi au atacat şovinismul de mare putere al „fratelui mai mare”. După o vreme, însă, partidul iugoslav a început să inventeze propriul său model de socialism şi propria sa ideologie, loial marxistă în intenţie, dar concentrată asupra autogestiunii muncitoreşti şi a socialismului nebirocratic. Formarea acestei ideologii şi schimbările economice şi politice corespunzătoare s-au întins pe durata mai multor ani. Deja la începutul

anilor ’50, liderii partidului vorbeau despre pericolul birocratizării şi criticau sistemul sovietic ca pe un tip de stat degenerat în care centralizarea excesivă a puterii ucisese ceea ce era mai de valoare în idealul socialist: autodeterminarea oamenilor muncii şi principiul proprietăţii publice ca distinctă de naţionalizare. Conducătorii şi teoreticienii partidului subliniau tot mai apăsat distincţia dintre socialismul de stat de factură sovietică şi economia bazată pe autogestie, unde colectivele muncitoreşti nu se mărginesc să îndeplinească normele de producţie impuse de autorităţi, ci decid ele însele în chestiuni privitoare la producţie şi repartiţie. Prin măsuri de reformă succesive, managementul industrial a fost încredinţat într-o măsură crescândă unor organisme care-i reprezentau pe muncitorii înşişi. Funcţiile economice ale statului au fost
diminuate, iar doctrina partidului înfăţişa acest fenomen ca pe un semn al dispariţiei treptate a statului, în conformitate cu teoria marxistă. A fost relaxat concomitent şi controlul de stat asupra vieţii culturale, iar „realismul socialist” a încetat să mai fie canonul valorii artistice.

Programul aprobat de partid la Congresul al VI-lea din aprilie 1958 a prezentat versiunea oficială a socialismului bazat pe autogestie. Era un document de partid atipic pentru acei ani, preocupat deopotrivă de teorie şi de propagandă. El făcea deosebire între naţionalizarea mijloacelor de producţie şi socializarea lor, subliniind că efectul concentrării managementului economic în mâinile birocraţiei ducea la degenerare socială şi constituia o frână a dezvoltării socialiste. Această concentrare ducea, de asemenea, Ia fuziunea aparatului de stat cu cel de partid, astfel încât statul, în loc să dispară treptat, devenea tot mai puternic şi mai birocratic. Pentru construirea socialismului şi abolirea înstrăinării muncii, era necesar ca administrarea producţiei să fie transferată producătorilor, adică muncitorilor asociati.

Era evident, din capul locului, că învestirea consiliilor muncitoreşti din fiecare unitate productivă cu o autoritate nelimitată ar avea drept rezultat un

sistem de liberă concurenţă care nu s-ar deosebi de modelul capitalist din secolul al XIX-lea decât prin atribuirea proprietăţii unor concerne private; nu ar mai fi posibilă nicio planificare. Din acest motiv, statul şi-a rezervat un număr de funcţii de bază ţinând de rata investiţiilor şi de redistribuirea fondului de acumulare. Reformele din 1964-1965 au redus şi mai mult puterile statului fără a abandona totuşi ideea de planificare; statul urma să reglementeze economia, în principal, prin sistemul bancar naţionalizat.

Efectele economice şi sociale ale modelului de autogestiune muncitorească iugoslav au fost şi continuă să fie obiectul unor ample dezbateri şi aprige dezacorduri, atât în Iugoslavia, cât şi între economişti şi sociologi din întreaga lume. Pentru ca sistemul să nu fie o ficţiune birocratică, el necesită o extindere considerabilă a relaţiilor de piaţă şi o influenţă sporită a pieţei asupra producţiei, ceea ce, după cum era şi de aşteptat, a dus curând la anumite consecinţe indezirabile pe măsură ce legile normale ale acumulării au reintrat în acţiune. Decalajul dintre zonele mai dezvoltate şi cele mai puţin dezvoltate ale ţării au tins să crească în loc să se micşoreze; presiunea salarială ameninţa să coboare rata investiţiilor sub nivelul socialmente dezirabil; condiţiile concurenţiale au dus la apariţia unei clase de manageri industriali bogaţi ale căror privilegii stârneau nemulţumirea populară; piaţa şi concurenţa au dus la creşterea inflaţiei şi a şomajului. Conducătorii şi economiştii iugoslavi sunt constienti de faptul că autogestiunea şi planificarea tind să se limiteze reciproc şi pot fi împăcate doar prin compromis, dar termenii acestui compromis sunt obiect de necontenite dispute.

Este adevărat, pe de altă parte, că reformele economice iugoslave au fost însoţite de o lărgire a libertăţii culturale şi chiar şi politice cu mult peste ceea ce se înregistra în restul Europei de Est, pentru a nu mai vorbi de Uniunea Sovietică. A numi aceasta un semn al „dispariţiei treptate a statului” nu a fost însă niciodată mai mult decât o ficţiune ideologică. Statul şi-a restrâns de bunăvoie – lucru, într-adevăr,

neobişnuit – puterea economică, dar nu şi-a abandonat niciun moment monopolul iniţiativei politice sau utilizarea metodelor poliţieneşti în raporturile cu opoziţia. Este o situaţie curioasă: Iugoslavia continuă să se bucure de o mai mare libertate a cuvântului scris şi vorbit decât alte ţări socialiste, dar este, în acelaşi timp, supusă unor aspre măsuri poliţieneşti. Acolo este mai uşor să publici un text care atacă ideologia oficială, dar este tot aşa mai uşor să ajungi în închisoare din acest motiv; în Iugoslavia există mult mai mulţi deţinuţi politic decât în Polonia sau Ungaria, cu toate că în aceste din urmă ţări controlul poliţienesc în domeniul culturii este mai sever. Domnia partidului unic s-a menţinut neştirbită, iar contestarea ei constituie infracţiune pedepsită de lege. într-un cuvânt, elementele de pluralism în viaţa socială se întind până unde socoteşte de cuviinţă partidul de guvernământ. Iugoslavia a câştigat mult în urma reformelor şi a excluderii ei din lagărul sovietic, dar nu a devenit încă o ţară democratică. Cât priveşte auto gestiunea muncitorească, avantajele şi dezavantajele ei continuă să fie obiect de controversă; oricum, este vorba de un fenomen nou în istoria comunismului.

Problema autogestiunii şi a debirocratizării are şi un aspect filosofic. De pe la începutul anilor ’50, s-a constituit în Iugoslavia un mare şi dinamic grup de teoreticieni care discută chestiuni de epistemologie, etică şi estetică, precum şi probleme politice legate de schimbările din socialismul iugoslav. în 1964, acest grup a înfiinţat o revistă de filosofic, Praxis (interzisă de autorităţi în 1975), şi a organizat anual dezbateri filosofice pe insula Korcula, cu participarea a numeroşi cercetători din diferite ţări. Grupul s-a concentrat asupra unor teme tipic revizioniste precum înstrăinarea, reificarea şi birocraţia; orientarea sa politică este antileninistă. Majoritatea acestor filosofi, a căror producţie literară este foarte bogată, au fost combatanţi partizani în timpul celui de Al Doilea Război Mondial; printre numele principale se numără G. Petro vie, M. Markovic, S. Stojanovic, R. Supek, L. Tadic, P. Vranicki, D. Grlic,

M. Kangrga, V. Korac şi Z. Pesic- Golubovic.

Principalul obiectiv al acestui grup, care reprezintă, pesemne, cel mai activ cerc de filosofi marxişti în lumea de astăzi, îl constituie restaurarea antropologiei umaniste a lui Marx, considerată a fi radical opusă „diamat”-ului leninist-marxist. Majoritatea lor, poate chiar toţi, resping „teoria reflectării” şi caută, urmându-i întru câtva pe Lukăcs şi pe Gramsci, să statornicească „praxisul” drept categorie fundamentală căreia i se subordonează nu numai celelalte concepte antropologice, ci şi problematica ontologică. Punctul de plecare îl constituie, aşadar, ideea tânărului Marx că raporturile practice ale omului cu natura determină semnificaţia problemelor metafizice, iar cunoaşterea este efectul eternei interacţiuni dintre subiect şi obiect. Dintr-o

astfel de perspectivă, determinismul istoric nu poate rămâne în picioare dacă postulează că nişte anonime „legi ale istoriei” determină în ultimă instanţă întregul comportament uman; trebuie să luăm în serios afirmaţia lui Marx că oamenii îşi făuresc singuri istoria, nu să o transformăm, în manieră evoluţionistă, în enunţul că „istoria îi face pe oameni”. Filosofii de la revista Praxis au criticat definiţia dată de Engels libertăţii, ca „necesitate înţeleasă”, arătând că ea nu lasă loc spontaneităţii subiectului uman activ. Ei au preluat ideea revizionistă a „recuperării subiectivităţii”, legând analiza lor de critica socialismului de stat sovietic, şi sprijineau autogestiunea muncitorească drept adevărata cale de dezvoltare socialistă în conformitate cu doctrina lui Marx. În acelaşi timp, însă, deşi subliniază că socialismul reclamă gestionarea economiei de către producători, şi nu de către o birocraţie de partid care se autoproclamă „avangarda clasei muncitoare”, ei sunt conştienţi că autogestiunea, dacă este dusă prea departe, generează inegalităţi care sunt contrare ideii de „socialism”. Comuniştii iugoslavi ortodocşi au acuzat grupul de la Praxis că vrea să împace două lucruri incompatibile: instituirea autogestiunii şi, concomitent, abolirea pieţei spre a se evita

inegalitatea. Revizionişti iugoslavi par divizaţi în jurul acestei chestiuni, dar în scrierile lor este adesea detectabilă o notă utopică, expresie a convingerii că sunt posibile abolirea „înstrăinării”, asigurarea pentru fiecare membru al societăţii a controlului deplin asupra rezultatelor propriilor acţiuni şi înlăturarea conflictului dintre nevoia de planificare şi autonomia grupurilor mici, dintre interesele individuale şi obiectivele sociale pe termen lung, dintre securitate şi progresul tehnic.

Grupul de la Praxis a jucat un rol important în diseminarea unei versiuni umaniste a marxismului nu numai în Iugoslavia, ci şi în lumea filosofică internaţională; a contribuit, de asemenea, la împrospătarea gândirii filosofice în Iugoslavia şi a fost un important centru de rezistenţă intelectuală faţă de formele autocrate şi birocratice de guvernare din această ţară. Cu timpul, ei au venit într-o măsură crescândă în conflict cu autorităţile statului; aproape toţi membrii activi ai grupului au fost, până la urmă, excluşi sau au demisionat din partidul comunist, iar în 1975, opt dintre ei au fost destituiţi din posturile pe care le deţineau la Universitatea din Belgrad. Scrierile lor recente par să reflecte un scepticism crescând faţă de utopia marxiană.

Milovan Djilas, unul dintre comunişti iugoslavi de frunte din anii ’40 şi ’50, nu poate fi încadrat la revizionism. Ideile lui privind democratizarea socialismului au fost condamnate de partid încă din 1954, iar lucrările lui de mai târziu (inclusiv faimoasa carte *Noua clasăm* despre care am discutat deja) nu pot fi considerate marxiste nici chiar în sensul cel mai lax al cuvântului. Djilas s-a lepădat cu totul de gândirea utopică, relevând în repetate rânduri legăturile care există între doctrina marxistă originară şi realizarea ei politică sub forma despotismului birocratic.

4. *Revizionism şi ortodoxie in Franţa*

începând din a doua jumătate a anilor ’50, printre marxişti francezi s-au purtat discuţii aprinse, în parte inspirate de existenţialism, iar în parte, aflate în conflict cu el. Existenţialismul, atât în varianta lui Heidegger, cât şi în cea a lui Sartre, avea în comun

cu revizionismul marxist accentuarea opoziţiei dintre subiectivitatea umană ireductibilă şi formele de existenţă reificate; în acelaşi timp, el releva faptul că indivizii umani au permanent tendinţa de a fugi de existenţa subiectivă, adică liberă şi independentă, spre o stare „reifîcată". Heidegger dezvoltase un sistem alambicat de categorii menite să exprime deriva spre „inautenticitate" şi anonimat, nevoia de identificare cu o realitate impersonală. Tot aşa, analizele sartriene ale opoziţiei dintre „fiinţa-în-sine" şi „fiinţa-pentru-sine" şi pasionata sa denunţare a relei-credinţe *{la mauvaise foi)* care ne ascunde propria noastră libertate şi ne face să ne eschivăm de la responsabilitatea pentru noi înşine şi pentru lume erau pe deplin concordante cu încercările revizioniste de restaurare a marxismului ca filosofic a subiectivităţii şi libertăţii. Marx şi în î J ? J felul său şi Kierkegaard protestaseră amândoi faţă de încercarea imputată de ei lui Hegel de a topi subiectivitatea umană în fiinţarea istorică impersonală; din acest punct de vedere, tradiţia existenţialistă coincidea cu ceea ce revizionişti considerau a fi doctrina fundamentală a lui Marx.

într-o etapă mai târzie, Sartre a încetat să mai identifice marxismul cu Uniunea Sovietică şi cu comunismul francez, dar, în acelaşi timp, a ajuns să se identifice el însuşi cu marxismul. în *Critique de la raison dialectique* (1960) el a purces la o revizuire a existenţialismului, dar şi a propriei sale interpretări a marxismului. Această lucrare voluminoasă şi amorfa cuprinde puncte care arată clar că din filosofia existenţialistă de odinioară a lui Sartre abia dacă mai rămânea o umbră. El spunea acum că marxismul este o filosofic contemporană *par excellence* şi că, din raţiuni pur istorice, gândirea marxistă putea fi criticată numai dintr-un punct de vedere premarxist, adică reacţionar, întocmai cum, în secolul al XVII-lea, Locke şi Descartes au putut fi criticaţi doar dintr-un punct de vedere scolastic. Din acest motiv, marxismul era invincibil, iar diferite manifestări particulare ale lui nu puteau fi criticate în mod valabil decât „dinăuntru".

Lăsând deoparte absurda pretenţie de „invincibilitate" istorică a marxismului (potrivit raţionamentului lui Sartre, critica

leibniziană a lui Locke şi critica hobbesiană a lui Descartes nu [5] puteau avea la bază decât nişte poziţii scolastice), *Critique* este o încercare interesantă de a găsi înăuntrul marxismului loc pentru „creativitate” şi spontaneitate, abandonând „dialectica naturii” şi determinismul istoric, dar prezervând semnificaţia socială a comportamentului uman. Actele umane conştiente nu sunt prezentate ca simple proiecţii ale libertăţii generatoare a „temporalităţii” umane, ci ca mişcări în direcţia unei „totalizări”, sensul lor fiind codeterminat de condiţiile sociale existente. Cu alte cuvinte, individul nu este absolut liber să determine semnificaţia actelor sale, dar nici nu este robul împrejurărilor. Există posibilitatea fuziunii libere între multiple proiecte umane de constituire a unei societăţi comuniste, dar ea nu este garantată de nişte pretinse legi „obiective”. Viaţa socială nu constă doar din acte individuale izvorâte din libertate, ci este şi o sedimentare a istoriei care le impune limite. Ea mai este, în plus, o luptă cu natura, care ridică propriile ei obstacole şi face ca relaţiile sociale să fie dominate de „raritate” (ra/ri/)*, astfel încât orice satisfacere a unei nevoi poate fî o sursă de antagonism, făcând mai dificilă acceptarea reciprocă a oamenilor ca atare. Oamenii sunt liberi, dar „raritatea” le zădărniceşte unele alegeri şi, prin aceasta, le diminuează umanitatea; comunismul, abolind „raritatea”, restabileşte libertatea individului şi capacitatea sa de a recunoaşte libertatea altora. (Sartre nu explică în ce mod aboleşte comunismul „raritatea”, ci acceptă oarecum pe încredere asigurările date în acest sens de marxism.) Posibilitatea comunismului rezidă în posibilitatea combinării voluntare a multitudinii de proiecte individuale într-un unic ţel revoluţionar. *Critique* oferă o descriere de grupuri angajate într-o acţiune comună fără încălcarea libertăţii vreunuia dintre indivizii cuprinşi în ele, o viziune a organizaţiei revoluţionare menite să înlocuiască disciplina şi ierarhia proprii partidului comunist şi să armonizeze libertatea individuală cu acţiunea politică eficace. Expunerea este însă mult prea generală, ignorând

problemele reale pe care le ridică o astfel de armonizare. Tot ce este de retinut din ea este că Sartre era preocupat de inventarea unei forme de comunism negrevate de birocraţie şi instituţionalizare, aceste fenomene fiind, în toate formele pe care le îmbracă, potrivnice spontaneităţii şi generatoare de „înstrăinare”.

Lăsând deoparte puzderia de neologisme superflue de care se serveşte, *Critique* nu pare a cuprinde vreo noua interpretare a marxismului; în ceea ce priveşte caracterul istoric al percepţiei şi al cunoaşterii şi negarea dialecticii naturii, Sartre păşeşte pe urmele lui Lukács. Iar legat de împăcarea spontaneităţii cu presiunea condiţiilor istorice, lucrarea nu ne spune, în fond, decât că, în organizaţia revoluţionară, libertatea trebuie salvgardată şi că libertatea perfectă se va instaura atunci când comunismul va pune capăt penuriei de bunuri. Niciuna dintre aceste idei nu este, la drept vorbind, nouă în contextul marxismului; nouă ar fi putut să fie o eventuală explicare a modului de obţinere a acestor efecte, or, tocmai ea lipseşte.

Revizionismul în sens strict, adică dezvoltat de filosofi coborâtori din tradiţia marxista, nu a coincis cu „sartrianismul”, deşi sub anumite aspecte a fost inspirat de existenţialism.

Revizionismul în această accepţiune a termenului a îmbrăcat mai multe forme. Spre sfârşitul anilor ’40, anumiţi troţkişti disidenţi, printre care C. Lefort şi C. Castoriadis, au format un grup intitulat „Socialisme ou barbarie”, cu un periodic omonim. Acest grup respingea concepţia lui Troţki potrivit căreia Uniunea Sovietică era un stat muncitoresc, dar degenerat, argumentând ca, de fapt, ea era guvernată de o nouă clasă de exploatatori care stăpâneau în comun mijloacele de producţie. Membrii grupului considerau că această nouă formă de exploatare îşi avea obârşia în teoria leninistă a partidului, drept care îşi propuneau să resusciteze ideea auto gestiunii muncitoreşti şi adevărata formă de guvernare socialistă; partidul era nu doar superfluu, ci de-a dreptul distrugător pentru socialism. Acest grup i-a familiarizat pe gânditorii

francezi cu anumite idei care aveau să devină cruciale după anii ’50: autogestiune muncitorească, socialism fără partid şi democraţie industrială.

Un revizionism de factură mai filosofică a fost reprezentat de revista Arguments, editată începând din 1956 de un grup de filosofi şi sociologi în majoritatea lor demisionaţi sau excluşi din partidul comunist: Kostas Axelos, Edgar Morin, Pierre Fougeyrollas, François Châtelet şi Jean Duvignaud, cărora li s-a dăugat Henri Lefebvre, exclus din partid în 1958. Grupul acesta nu folosea limbajul tipic al filosofîei marxiste, ci căuta să combine temele marxiste privind înstrăinarea şi reificarea cu categorii scoase din psihanaliză, biologie şi sociologia contemporană; niciunul dintre ei nu se pretindea sută-n-sută marxist. Axelos, care era un fel de heideggerian cu tendinţe marxiste, îl critica pe Marx pentru interpretarea existenţei umane prin prisma tehnologiei; Joseph Gabel, într-o carte despre falsa conştiinţă, evidenţia similitudini între simptomele sociale şi cele psihiatrice ale „reificării”; Châtelet, într-o carte consacrată istoriografiei greceşti timpurii, discuta despre legătura dintre nevoia de a scrie istorie şi conştiinţa de a participa la facerea ei; Fougeyrollas critica reducerea de către Marx a „înstrăinării” la situaţii de clasă şi economice. În general, acest grup considera inadecvate categoriile lui Marx pentru analiza societăţii şi a actualului ei nivel tehnologic, ele nereflectând situaţia „planetară” a omului, condiţiile biologice ale existentei sale şi sursele noneconomice ale „înstrăinării”. Lefebvre, fără a se dezice de utopia marxiană a „omului total”, despre care scrisese mult pe când era comunist, şi- a îndreptat atenţia spre formele specifice de „reificare” care apar în societatea de consum în condiţii de relativă bunăstare, timp liber mai mult şi urbanizare crescândă. Asemenea multor altor neomarxişti, el susţinea că, dacă ideea de emancipare are vreun sens, ea înseamnă înainte de toate debarasarea de regulile opresive ale societăţii capitaliste aşa cum au fost interiorizate în conştiinţă. Se pare însă că a încetat de a mai crede că

înstrăinarea poate fi abolită cu totul. El a reluat, într-o nouă versiune, „critica vieţii cotidiene”, declarând că aceasta, în opoziţie cu activitatea productivă, era acea sferă unde izolarea umană, mecanizarea şi lipsa de înţelegere mutuală erau cele mai acute şi unde, din acest motiv, era nevoie de o adevărată revoluţie prin care să-şi afle împlinirea capacităţile umane latente.

Majoritatea revizioniştilor francezi au abandonat crezul că proletariatul, graţie misiunii lui istorice speciale, avea să devină eliberatorul omenirii; scepticismul lor, în acest punct, coincizând cu critica dezvoltată de Şcoala de la Frankfurt, a evacuat din filosofia lor ceea ce reprezintă, neîndoielnic, piatra unghiulară a marxismului. Din acest motiv, atunci când cuvântul „revoluţie” apare în scrierile lor, el nu trebuie luat în accepţiunea lui marxistă; el desemnează o revoluţionare a sensibilităţii umane, a modului de viaţă al oamenilor, şi nu cucerirea puterii politice de către o „avangardă” sau alta. După un număr de ani, a devenit limpede că niciunul dintre revizioniştii din acest grup, cu posibila excepţie a lui Lefebvre, nu putea fi numit marxist într-un sens cât de cât precis al cuvântului, deşi concepte sau teme din tradiţia marxistă revin din când în când în scrierile lor.

Cât despre Roger Garaudy, care, timp de mulţi ani, a fost principalul exponent filosofic al partidului, în anii ’50 el a început prin a îmbrăţişa linia generală a destalinizării. În *Perspectives de l’homme* (1959) el a oferit o interpretare umanistă a lui Marx şi a făcut gesturi prieteneşti spre existenţialişti, fenomenologi şi chiar creştini. În *D’un réalisme sans rivages* (1963) a dat realismului literar o interpretare îndeajuns de largă încât în el să poată fi cuprinşi şi scriitori ca Proust şi Kafka. Scopul tactic al acestor cărţi era suficient de limpede; ele se plasau pe linia eforturilor partidului comunist de a ieşi din izolarea intelectuală pe care şi-o autoimpusese. Garaudy însă şi-a împins interpretarea umanistă până într-acolo încât a ajuns să critice sistemul sovietic şi să denunţe invadarea Cehoslovaciei. Exclus din partid în 1970, după o serie de certuri şi acuzaţii, el a publicat în acelaşi an

documentele relevante sub ambiţiosul titlu *Toute la vérité'-,* în această carte, el se înfăţişă pe sine drept comunist preocupat de primenirea partidului şi de vindecarea lui de scleroză ideologică, în scopul de a-l face mai eficient.

În a doua jumătate a anilor ’60, când moda intelectuală pariziană şi-a réorientât preferinţele de la existenţialism la structuralism, atenţia a fost acaparată de o interpretare complet nouă a marxismului, avansată de comunistul francez Louis Althusser. Unul dintre motivele pentru care structuralismul a câştigat popularitate era faptul că debutase ca o metodă a lingvisticii, considerată drept singura disciplină umanistă capabilă să formuleze „legi” mai mult sau mai puţin exacte, de unde speranţa că se putea conferi statut „ştiinţific” şi altor studii umaniste care, până atunci, fuseseră dezolant de deficitare sub acest aspect. Lévi-Strauss a fost primul francez care a preconizat o abordare structurală, nonistorică în ştiinţele umane, acordând puţină atenţie individualului şi concentrându-se asupra analizei sistemului de semne care funcţiona în miturile societăţilor

primitive; „structura” acestui sistem nu era inventată conştient de cineva şi nici nu era prezentă în minţile utilizatorilor lui, dar putea fi descoperită de către cercetător. în două lucrări consecutive – *Pour Marx* (1965) şi *Lire le Capital* (1966, împreună cu E. Balibar) –, Althusser s-a străduit să arate că marxismul a izbutit să ofere o metodă structurală de investigaţie din care subiectivitatea umană şi continuitatea istorică erau în mod conştient excluse. El şi-a îndreptat atacurile împotriva „umanismului”, „istoricismului” şi „empirismului”, formulând teza că evoluţia intelectuală a lui Marx a cunoscut o ruptură netă în 1845, anul în care a scris *Ideologia germană.* Anterior acestei date, Marx era încă puternic îndatorat lui Hegel şi Feuerbach şi descria lumea în categorii „umaniste” şi „istoriciste” (precum cea de „înstrăinare”), având în minte indivizi umani concreţi; începând de atunci, însă, a abandonat această abordare ideologică şi a purces la dezvoltarea unei teorii strict ştiinţifice, care doar ea

este marxism autentic. (Althusser nu explică de ce Marx, cel de după 1845, este mai autentic decât cel de dinainte.) Acest marxism, expus în modul cel mai complet în *Capitalul* şi a cărui metodologie este explicată în „Introducerea” la *Grundrisse,* respinge ideea că procesul istoric poate fi descris în termeni de acţiuni ale subiecţilor umani. La fel ca în cazul tuturor lucrărilor ştiinţifice, spune Althusser, *Capitalul* are drept obiect nu realitatea efectivă, ci un construct teoretic în care toate elementele sunt dependente de întreg. Esenţa materialismului istoric nu constă în relevarea dependenţei anumitor aspecte ale realităţii istorice de altele (în speţă, a suprastructurii faţă de bază), ci a dependenţei fiecăruia dintre ele de întreg (o idee a lui Lukács, autor la care Althusser nu face trimitere în acest context). Fiecare sferă îşi are însă ritmul ei propriu de schimbare; dezvoltarea lor nu este nici măcar uniformă, ci, în fiecare moment dat, ele se află în stadii de evoluţie diferite. Althusser nu defineşte „ideologia” şi „ştiinţa”, spunând doar că ştiinţa nu poate fi mărginită de niciun fel de criterii „exterioare” ale adevărului, cum pretind pozitiviştii, şi susţinând că ea îşi creează singură „ştiinţificitatea” prin propria-i „practică teoretică”. După ce a lămurit astfel ce anume constituie o ştiinţă, el declară că analiza marxiană a societăţii capitaliste nu este preocupată de subiecţii umani, ci de relaţiile de producţie, care determină funcţiile oamenilor cuprinşi în ele. (Este adevărat, putem observa noi, că, în *Capitalul,* indivizii sunt trataţi ca simple personificări ale funcţiilor determinate de metamorfozele capitalului, dar aceasta este o simplă repetiţie a observaţiei de mai înainte potrivit căreia capitalul îi reduce, în fapt, pe indivizi la statutul de simple unităţi de avuţie şi forţă de muncă, acesta fiind efectul „dezumanizam” pe care comunismul promite să-l abolească. Avem de-a face, aşadar, nu cu o regulă metodologică, ci cu o critică a naturii antiumaniste a valorii de schimb.)

Obiectul supus observaţiei este, aşadar, „structura” (termen folosit întruna în aceste cărţi, fără a fi explicat, însă, undeva), şi nu elementele

umane individuale. Prin „umanism”, Althusser pare a înţelege o teorie care reduce procesul istoric la acte individuale sau care vede în indivizii umani o natură generică multiplicată într-o multitudine de exemplare, o teorie care explică schimbarea istorică prin nevoi umane, şi nu prin legi „impersonale”. „Istoricismul” (termen care, de asemenea, rămâne neexplicat la Althusser) constă, pesemne, în a trata toate formele culturii şi, în particular, ştiinţa ca fiind relative la condiţiile istorice schimbătoare, în maniera lui Gramsci, minimalizând astfel demnitatea specială şi „obiectivitatea” ştiinţei. În adevăratul marxism, însă, ştiinţa nu aparţine „suprastructurii”, ea îşi are propriile ei reguli şi propria ei evoluţie, construind ansambluri conceptuale obiective şi nefiind o „expresie” a conştiinţei de clasă;
Lenin avea, aşadar, dreptate spunând că ea trebuie introdusă din afară în mişcarea muncitorească dat fiind că nu poate lua naştere ca simplu element sau produs al luptei de clasă. Căci este un fapt esenţial că diferitele aspecte ale vieţii sociale se dezvoltă în mod inegal (subliniere pe care Althusser pretinde a o fi găsit la Mao Zedong) şi nu exprimă toate la fel un acelaşi *Zeitgeist.* Fiecare dintre ele este relativ autonom, iar „contradicţiile” sociale care culminează cu revoluţia sunt întotdeauna produsul unor conflicte născute de aceste „inegalităţi”. Acest din urmă fenomen este numit de Althusser „supradeterminare”, înţelegând, prin aceasta, pesemne, că fenomenele particulare sunt determinate nu doar de un complex existent de condiţii (cum este, bunăoară, capitalismul), ci şi de ritmul de dezvoltare propriu respectivului aspect al vieţii; astfel, de pildă, starea ştiinţei depinde deopotrivă de istoria ei anterioară şi de întreaga situaţie socială, acelaşi lucru fiind valabil şi pentru pictură etc. Pare o concluzie cât se poate de anodină, în fond o reiterare a remarcilor lui Engels privind „relativa independenţă a suprastructurii”. Althusser observă, ocazional, tot pe urmele lui Engels, că, în pofida „supradeterminării”, situaţia este întotdeauna guvernată „în ultimă instanţă” de relaţiile de producţie, dar nu adaugă nimic de natură să facă

mai precisă această formulare vagă a lui Engels. Ceea ce vor să spună, până la urmă, aceste consideraţii este doar că diferitele fenomene culturale se datorează, de regulă, unei varietăţi de circumstanţe, inclusiv istoriei acelui aspect al vieţii căruia îi aparţin şi stării prezente a relaţiilor sociale. Nu ni se spune ce anume este atât de „ştiinţific” în acest adevăr evident, de ce ar fi el o descoperire revoluţionară a marxismului sau în ce fel ne ajută să explicăm un fapt particular sau altul, spre a nu mai vorbi de predicţia viitorului. Althusser nu lămureşte mai îndeaproape nici cum anume pot fi comparate între ele două domenii diferite, de pildă sculptura şi teoria politică, pentru a constata că nu se află pe aceeaşi treaptă de dezvoltare. Aşa ceva ar fi posibil doar în temeiul asumpţiei că s-ar putea deduce din legi istorice ce anume situaţie din domeniul sculpturii ar corespunde unei anumite stări a „relaţiilor de producţie”; or, Althusser nu dă nicio sugestie despre cum ar putea fi făcută o astfel de deducţie. (Ideea că liderii partidului sunt cei capabili s-o facă a fost întotdeauna extrem de convenabilă în ţările comuniste, unde persecuţia ideologică era justificată prin considerentul că starea existentă a conştiinţei sociale era „rămasă în urma” relaţiilor de producţie; conducătorii – se dădea de înţeles – ştiau ce formă trebuia să îmbrace conştiinţa pentru a fi în concordanţă cu „baza”.)

Althusser a ajuns să creadă că cenzura epistemologică survenită în vederile lui Marx în 1845 nu a fost atât de netă cum gândise el, dat fiind că încă şi în *Capitalul* erau decelabile regretabile vestigii de umanism, istoricism şi hegelianism. Doar două dintre scrierile lui Marx ar fi fost total debarasate de orice molipsite ideologică: scrisoarea cunoscută drept *Critica Programului de la Gotha* şi nişte însemnări pe marginea cărţii de economie politică a lui Adolph Wagner. Această concluzie a lui Alhusser ne face să ne întrebăm nedumeriţi dacă, la drept vorbind, a existat sau nu marxism în timpul vieţii lui Marx şi dacă nu cumva istoria i-a rezervat lui Althusser privilegiul de a-l inventa.

Trecerea de care s-a bucurat punctul de vedere al

lui Althusser spre sfârşitul anilor ’60 nu s-a datorat factorului politic, deoarece cărţile sale nu duceau la concluzii politice specifice. Mai mult a contat opoziţia sa faţă de tendinţa care-şi făcuse loc printre marxişti, de a face avansuri existenţialiştilor, fenomenologilor sau gânditorilor creştini, ceea ce avea drept efect diluarea propriei lor filosofii şi privarea ei de aura de unicitate. Althusser pleda pentru „integrism” ideologic şi dădea asigurări că marxismul este o doctrină de sine stătătoare, sută-n-sută ştiinţifică şi care nu avea nevoie de vreun ajutor din afară. (Mitologia „ştiinţei” a jucat întotdeauna un rol uriaş în propaganda marxistă. Althusser n-a contenit să proclame ştiinţificitatea marxismului, la fel făcând mulţi alţi autori marxişti.) Lăsând deoparte punerea în circulaţie a câtorva neologisme, Althusser n-a adus nicio contribuţie teoretică distinctă. Opera sa nu este decât o nouă încercare de revenire la austeritatea ideologică şi la exclusivism doctrinal, la credinţa că marxismul poate fi ferit de contaminare cu alte moduri de gândire. Din acest punct de vedere, ea constituie o întoarcere la perimatul bigotism comunist, dar, totodată, indirect, stă mărturie a procesului diametral opus declanşat ca urmare a „dezgheţului” poststalinist. Aşa cum, înaintea Primului Război Mondial, „contaminarea” marxismului cu anumite mode intelectuale recente a generat fenomene cum au fost marxismul neokantian, anarho-marxismul, darwinismul marxist, marxismul empiriocritic ş.a.m.d., la fel marxiştii din ultimele două decenii, încercând cu disperare să iasă din îndelungata lor izolare, au recurs la diferite filosofii gata făcute în vogă, urmarea fiind că, în prezent, avem marxisme infiltrate de hegelianism, existenţialism, creştinism sau, ca în cazul lui Althusser, structuralism. Alte cauze care au impus

din a doua jumătate a anilor ’50 voga structuralistă în ştiinţele umaniste formează un subiect aparte, pe care nu-l vom discuta aici.

A A A:

Revizionismul, aşa l-am descris, a fost doar una dintre multiplele manifestările dezintegrării poststaliniste a marxismului. Importanţa sa ţine de faptul ca atitudinea sa critică a contribuit mult la declinul crezului ideologic în ţările comuniste şi la învederarea precarităţii intelectuale şi deopotrivă morale a comunismului oficial. În acelaşi timp, el a atras atenţia asupra unor aspecte negative ale tradiţiei marxiste şi a dat imboldul unor studii istorice. Valorile şi aspiraţiile pe care le-a pus în circulaţie sunt încă vii şi continuă sa anime opoziţia democratică din ţările comuniste, nemaiexprimându-se însă într-un context specific revizionist; critica despotismului comunist îmbracă, adică, din ce în ce mai rar forma apelului la „curăţirea comunismului de abuzuri”, la „reformarea marxismului” sau la „revenirea la surse” şi este tot mai puţin eficace când păstrează această formă. Căci, pentru combaterea regimurilor despotice, nu este, în fond, câtuşi de puţin necesar să se arate că ele contravin ideilor lui Marx sau Lenin (în cazul lui Lenin lucrul acesta fiind, de altminteri, şi foarte greu de dovedit); acest gen de argumente s-au potrivit situaţiei particulare din anii ’50, dar, în prezent, nu mai au nici pe departe aceeaşi importanţă. în mod similar, în filosofic, reabilitarea subiectivităţii umane împotriva „legilor istorice” sau a „teoriei reflectării” n-are nevoie să invoce autorităţi marxiste, fiind preferabil să se dispenseze de ele. în acest sens, revizionismul a încetat în bună măsură să mai reprezinte o cauză vie, ceea ce însă nu afectează valoarea durabilă a unora dintre ideile şi analizele sale critice.

5. *Marxismul şi Noua Stângă*

Aşa-numita „Nouă Stângă” este şi ea un complex de fenomene care atestă, pe de o parte, universalizarea frazeologiei marxiste, iar pe de alta, dezintegrarea doctrinei şi inadecvarea ei la problemele sociale contemporane. Ar fî greu de identificat un nucleu

ideologic comun tuturor grupurilor şi sectelor care-şi revendică apartenenţa la Noua Stângă sau sunt considerate de alţii ca făcând parte din ea. Un grup cu acest nume şi cu aspiraţii revoluţionare a luat fiinţă în Franţa spre sfârşitul anilor ’50 (în el avându-şi obârşia, într-o anumită măsură, Le Parti Socialiste Unific), iar grupuri similare lui s-au format şi în Marea Britanic şi în anumite alte ţări. Catalizatorii acestei mişcări au fost Congresul al XX-lea al PCUS, iar într-o măsură probabil şi mai mare, invadarea Ungariei şi criza Canalului de Suez din 1956; organele ei de presă în Marea Britanic au fost New Reasoner şi Univcrsity and Left Review, care au fuzionat ulterior în New Left Review. Noua Stângă a condamnat stalinismul în general şi invadarea Ungariei în particular, dar între membrii ei au existat dezacorduri în jurul întrebării dacă şi în ce măsură „degenerarea” sistemului sovietic a fost inevitabilă şi al întrebării dacă exista vreo perspectivă de regenerare politică, morală şi intelectuală a partidelor comuniste existente. în acelaşi timp, membrii Noii Stângi ţineau să-şi afişeze devotamentul faţă de marxism ca ideologie a clasei muncitoare, iar unii îşi proclamau chiar ataşamentul la leninism. Aveau, de asemenea, grijă să sublinieze deosebirea dintre critica stalinismului făcută de ei şi cea făcută de social-democrati sau de către dreapta politică şi să evite de a fi categorisiţi drept „anticomunişti”; se străduiau să prezerve un etos revoluţionar şi marxist şi să dubleze critica stalinismului cu necontenite atacuri la adresa imperialismului occidental, a colonialismului şi a cursei înarmărilor.

Noua Stângă a contribuit la întreţinerea agitaţiei înăuntrul partidelor comuniste şi la reanimarea generală a dezbaterii ideologice, dar nu pare să fi elaborat, decât în termeni foarte generali, un model alternativ de socialism. Titulatura de „Nouă Stângă” a fost revendicată de o seamă de disidenţi care urmăreau o renaştere a „adevăratului comunism” în afara partidelor existente, precum şi de grupuri – mai mari sau mai mici – maoiste, troţkiste şi altele. În Franţa, calificativul *„gauchiste”* este îndeobşte

folosit de grupuri care vor să-şi etaleze opoziţia faţă de toate formele de autoritate, inclusiv de „partidele de avangardă” leniniste. În anii următori morţii lui Stalin, s-a înregistrat o anumită resuscitare a troţkismului, ceea ce a dus la formarea de numeroase grupuri fracţioniste, de „internaţionale” separate etc. în anii ’60, termenul „Noua Stângă” era îndeobşte folosit, în Europa şi în America de Nord, ca etichetă colectivă pentru ideologiile studenţeşti care, deşi nu se identificau cu comunismul sovietic, ba chiar îl şi dezavuau adesea explicit, utilizau frazeologia revoluţiei mondiale anticapitaliste şi îsi căutau modele şi eroi în principal în Lumea a Treia. Până în prezent, aceste ideologii n-au produs rezultate intelectuale notabile. Tendinţele lor caracteristice pot fi descrise după cum urmează.

în primul rând, ele susţin că ideea de „maturizare” a condiţiilor pentru revoluţie este o păcăleală burgheză; un grup bine organizat poate face revoluţie în orice ţară şi poate produce o schimbare radicală a condiţiilor sociale („revoluţie aici şi acum”). Nu sunt motive de a aştepta; statele şi elitele guvernante existente trebuie răsturnate cu forţa, fără a cumpăni mult asupra organizării politice şi economice a viitorului, revoluţia avea să decidă în aceste chestiuni la timpul potrivit.

în al doilea rând, ordinea existentă trebuie nimicită în toate aspectele ei, fără excepţie: revoluţia trebuie să fie mondială, totală, absolută, nelimitată, atotcuprinzătoare. Şi cum ideea de „revoluţie” a debutat în universităţi, primele ei lovituri trebuiau în chip firesc să fie îndreptate împotriva „putredelor” instituţii academice, împotriva cunoaşterii şi a exigenţelor logice. în periodice, broşuri şi foi volante se spunea că revoluţionarii nu trebuie să angajeze discuţii cu profesorii care le cereau să-şi explice revendicările sau terminologia. Se vorbea mult despre „eliberarea” de inumana asuprire la care erau supuşi studenţii cărora li se cerea să dea examene ori să studieze anumite materii, şi nu altele. O datorie revoluţionară era şi împotrivirea faţă de orice reformă din universităţi sau din societate: revoluţia trebuia să fie universală, iar reformele

parţiale erau o conspiraţie a *establishment-xAxii.* Trebuia schimbat ori totul, ori nimic, dat fiind că, potrivit învăţăturii lui Lukăcs, a lui Marcuse şi a Şcolii de la Frankfurt, societatea capitalistă era un tot indivizibil şi nu putea fi schimbată decât ca atare.

În al treilea rând, revoluţia nu putea miza pe clasa muncitoare, care fusese coruptă iremediabil de către burghezie. în prezent, studenţii erau cei mai asupriţi membri ai societăţii, de unde decurgea că erau şi cei mai revoluţionari. încolo, toată lumea era asuprită: burghezia instaurase cultul muncii, astfel încât cea dintâi datorie revoluţionară consta în nemuncă, necesităţile vieţii urmând să fie satisfăcute oarecum de la sine. O formă de asuprire deosebit de odioasă o constituia interzicerea drogurilor, care trebuia, aşadar, combătută şi ea. Eliberarea sexuală, scutirea de muncă, de disciplina academică şi de orice fel de restricţii, libertatea universală şi totală, toate acestea constituiau esenţa comunismului.

În al patrulea rând, modelele de revoluţie totală erau de găsit în Lumea a Treia. Eroii Noii Stângi erau anumiţi lideri politici africani, latinoamericani şi asiatici. Statele Unite trebuiau transfomate după chipul Chinei, al Vietnamului sau al Cubei. în afară de lideri din Lumea a Treia şi de ideologi occidentali interesaţi de problemele ei, precum Frantz Fanon şi Régis Debray, Noua Stângă studenţească nutrea o admiraţie aparte faţă de lideri de-ai negrilor din Statele Unite adepţi ai violenţei în numele populaţiei de culoare.

în timp ce fanteziile ideologice ale acestei mişcări, care şi-a atins climaxul în anii 1968-1969, nu erau altceva decât o expresie prostească a toanelor progeniturii răsfăţate a clasei de mijloc şi în timp ce extremiştii din rândul acestora erau practic greu de deosebit de brutele fasciste, mişcarea exprima neîndoielnic o profundă criză de încredere în valorile care inspiraseră timp de multe decenii societăţile democratice. Sub acest aspect, ea era o mişcare „genuină”, în ciuda frazeologiei groteşti pe care o cultiva; acelaşi lucru putea fi spus, fireşte, şi despre nazism şi fascism. Anii ’60 au adus pe agenda publică anumite probleme acute pe care omenirea nu

le poate rezolva decât pe o bază planetara: suprapopulaţia, poluarea mediului ambiant, sărăcia, înapoierea şi eşecurile economice ale Lumii a Treia: în acelaşi timp, a devenit clar că, din pricina naţionalismului rapace şi contagios, şansele unei acţiuni globale eficace sunt foarte mici. Toate acestea, la care s-au adăugat crescânda tensiune politică şi militară şi teama de un război mondial, pentru a nu mai pune la socoteală multiplele simptome de criză din domeniul educaţional, au generat o atmosferă generală de insecuritate şi sentimentul că remediile curente sunt ineficace. Situaţia este de genul celor frecvent întâlnite în istorie, când oamenii simt că s-a ajuns în impas; ei tânjesc cu disperare după un miracol, cred că o unică cheie magică ar deschide porţile paradisului, nutresc speranţe milenariste şi apocaliptice. Sentimentul de criză universală este potenţat de viteza comunicării, care face ca toate problemele şi dezastrele locale să devină numaidecât cunoscute peste tot în lume, amplificând senzaţia de înfrângere. Explozia Noii Stângi în rândurile tineretului universitar a fost o mişcare agresivă născută din frustrare, care şi-a confecţionat cu uşurinţă un vocabular din

sloganuri marxiste sau din expresii aparţinând bagajului marxist: eliberare, revoluţie, înstrăinare etc. Dincolo de aceasta, însă, ideologia ei are prea puţine lucruri în comun cu marxismul. Ea preconizează o „revoluţie” fără clasa muncitoare; cultivă ura faţă de tehnologia modernă ca atare (pe când Marx proslăvea progresul tehnic şi considera că una dintre cauzele iminentei prăbuşiri a capitalismului o constituia incapacitatea acestuia de a susţine un astfel de progres, o profeţie care, dacă ar fi repetată astăzi, ar suna de-a dreptul absurd); cultul societăţilor primitive (pentru care Marx nu manifesta aproape niciun interes) ca sursă de progres; detestarea educaţiei şi a cunoaşterii specializate; credinţa în lumpenproletariatul american ca o mare forţă revoluţionară. Marxismul avea, totuşi, o latură apocaliptică ce a răzbătut la suprafaţă în multe dintre versiunile lui de mai târziu,

iar o brumă de cuvinte şi expresii din vocabularul lui au fost de- ajuns pentru a convinge Noua Stângă de posibilitatea transformării subite a lumii într-un mirabil paradis, singurele obstacole în calea acestei împliniri fiind monopolurile şi profesorii universitari. Principalul reproş al Noii Stângi adresat partidelor comuniste oficiale era şi continuă să fie că nu sunt suficient de revoluţionare.

În general, în prezent, avem o situaţie în care marxismul furnizează hrană ideologică unui spectru larg de interese şi aspiraţii, multe fără nicio legătură între ele. Această situaţie este, fireşte, departe de universalismul de tip medieval, în care interese şi idei aflate în conflict îmbrăcau deopotrivă veşmântul creştinismului şi vorbeau limbajul acestuia. Panoplia marxismului este folosită doar de anumite şcoli de gândire, dar numărul acestora este mare. De sloganuri marxiste se folosesc o multitudine de mişcări politice din Africa şi Asia, precum şi ţări care se zbat să iasă din înapoiere prin metoda coerciţiei statale. Titulatura marxistă adoptată de astfel de mişcări sau aplicată lor de către presa occidentală nu înseamnă de multe ori mai mult decât că ele primesc material militar de la Uniunea Sovietică sau China, iar „socialism” nu înseamnă uneori mai mult decât că ţara cu pricina este guvernată despotic şi că în ea nu este îngăduită nicio opoziţie politică. Crâmpeie de frazeologie marxistă sunt folosite de către diverse grupuri feministe, ba chiar şi de către aşa- numite minorităţi sexuale. Mult mai rar întâlnit este limbajul marxist în contextul apărării libertăţilor democratice, deşi se întâmplă şi acest lucru. Una peste alta, marxismul a dobândit un înalt grad de universalitate ca armă ideologică. Interesele Rusiei ca putere mondială, naţionalismul chinez, revendicările economice ale muncitorimii franceze, industrializarea Tanzaniei, activităţile teroriştilor palestinieni, rasismul negrilor din Statele Unite, toate acestea se exprimă în termeni marxişti. Nu-i chip să fie judecată cu seriozitate „ortodoxia” fiecăreia dintre aceste mişcări şi interese; numele lui Marx este adesea invocat de către lideri care ştiu din auzite că marxismul înseamnă revoluţie şi luarea

puterii în numele poporului, la aceasta rezumându-se întregul lor bagaj teoretic.

Nu încape îndoială că această universalizare a ideologiei marxiste se datorează înainte de toate leninismului, care s-a dovedit capabil să îndrepte toate nemulţumirile şi revendicările sociale existente pe un unic canal şi să folosească impulsul astfel obţinut pentru instaurarea unei puteri dictatoriale de către partidul comunist. Leninismul a ridicat oportunismul politic la rang de teorie. Bolşevicii au obţinut victoria în împrejurări care nu se potriveau defel cu schema marxistă a „revoluţiei proletare”; ei au izbutit să se impună pentru că au folosit drept pârghie nişte aspiraţii şi dorinţe prezente efectiv în societate, adică, în principal, interese naţionale şi ţărăneşti, deşi, din punctul de vedere al marxismului clasic, acestea erau „reacţionare”. Lenin a arătat că cei care vor să cucerească puterea trebuie să profite de orice criză şi orice manifestare de nemulţumire, neţinând cont de consideraţii doctrinale. Într-o situaţie mondială în care, contrar tuturor profeţiilor marxiste, sentimentele şi aspiraţiile naţionaliste reprezintă cele mai puternice şi active forme de ideologie, este firesc ca „marxiştii” să se identifice cu ele ori de câte ori mişcările naţionaliste sunt suficient de puternice pentru a răsturna eşafodajul de putere existent.

Cum însă diferitele interese din lume care se folosesc de limbajul marxist sunt adesea opuse între ele, universalitatea marxismului, privită din alt unghi, echivalează aproape cu dezintegrarea lui. în războiul sfânt dintre imperiile rus şi chinez, ambele părţi apelează cu egală îndreptăţire la sloganuri marxiste. În această situaţie, n-au cum să nu se producă schisme de felul celor care au răscolit mişcarea comunistă internaţională în anii de după moartea lui Stalin. Se impune totodată să observăm că diferitele schisme exprimă nişte tendinţe prezente embrionar încă din anii ’20, dar care dispăruseră sub presiunea stalinismului ori supravieţuiseră doar în forme marginale. Printre ele s-au numărat elemente din ceea ce mai târziu avea să fie maoism (Sultan-Galiev, Roy), reformism comunist (reprezentat

actualmente de diferite partide vest-europene, în special de cele din Italia şi Spania), ideea exercitării dictaturii proletariatului de către consiliile muncitoreşti, în fine, ideologia comunismului „de stânga” (Korsch, Pannekoek). Toate aceste idei, în forme întru câtva modificate, au reapărut în zilele noastre.

O manifestare importantă a marxismului în ultimii circa cincisprezece ani o constituie ideologia autogestiunii industriale.

Aceasta însă nu derivă genetic din marxism, ci din tradiţiile anarhiste şi sindicaliste reprezentate de Proudhon şi Bakunin. Ideea gestionării întreprinderilor de către muncitori a fost pusă în circulaţie în secolul al XlX-lea de către breslele socialiste britanice, fără vreun imbold din partea marxismului. Socialiştii, asemenea anarhiştilor, şi-au dat seama încă de atunci că naţionalizarea industriei n-ar pune capăt prin ea însăşi exploatării şi, pe de altă parte, că autonomia economică totală a firmelor individuale ar însemna restaurarea concurenţei capitaliste cu toate consecinţele ei; de aceea, au preconizat un sistem mixt de democraţie parlamentară şi democraţie reprezentativă industrială. Bernstein sa preocupat şi el de această problemă, iar după Revoluţia din Octombrie, lozinca democraţiei industriale a fost vehiculată de către opoziţia comunistă de stânga atât în Uniunea Sovietică, cât şi în Occident. După moartea lui Stalin, dezbaterea a fost resuscitată, fiind stimulată în parte şi de experimentul iugoslav. Printre primii care au reluat-o în Franţa s-a numărat excomunistul Serge Mallet, autorul cărţii *La nouvelle classe ouvriere* (1963). Mallet a analizat unele consecinţe sociale ale automatizării industriei, evidenţiind că tehnicienii calificaţi erau din ce în ce mai importanţi ca „avangardă” a clasei muncitoare, dar într-un nou sens al acestei sintagme, cel de portdrapel al luptei pentru controlul democratic al producţiei. În această luptă, vechea distincţie dintre economic şi politic dispărea; perspectivele socialismului nu mai erau legate de speranţa într-o revoluţie politică mondială având ca preambul revendicările economice ale

proletariatului, ci de extinderea metodelor democratice de organizare a producţiei, în care salariaţii calificaţi profesional puteau juca un rol esenţial.

Problema posibilităţii şi a perspectivelor democraţiei industriale a dobândit o importanţă-cheie în dezbaterile despre socialismul democratic; ea nu are, ca atare, nimic comun cu visurile apocaliptice ale Noii Stângi inspirate de Marcuse sau Wilhelm Reich, iar istoric şi logic, este independentă de marxism.

Un produs secundar al resuscitării dezbaterilor ideologice după moartea lui Stalin îl constituie interesul sporit pentru istoria şi teoria marxismului, exprimat într-o abundentă literatură academică. În anii ’50 şi ’60 au apărut numeroase lucrări de această factură, datorate unui spectru larg de autori. Printre ei se numără adversari declaraţi ai marxismului (Bertram Wolfe, Zbigniew Jordan, Gustav Wetter, Jean Calvez, Eugene Kamenka, Innocenty Bochenski, John Plamenatz, Robert Tucker) şi alţii a căror atitudine faţă de marxism este critică, dar favorabilă (Iring
Fetscher, Shlomo Avineri, M. Rubel, Lucio Coletti, George Lichtheim, David McLellan), precum şi un număr, mai mic, de marxişti ortodocşi de diferite şcoli (Auguste Cornu, Ernst Mandel). Multe studii au fost dedicate originilor marxismului şi diferitelor aspecte ale doctrinei sale; există o abundentă literatură consacrată lui Lenin şi leninismului, Rosei Luxemburg, lui Troţki şi Stalin. Au fost scosi din uitare şi unii marxişti dintr-o generaţie mai veche, precum Korsch. Toate vechile probleme interpretative au fost reluate, apărând totodată şi altele noi. S-au purtat discuţii despre relaţia lui Marx cu Hegel, a marxismului cu leninismul, despre „dialectica naturii”, despre posibilitatea unei „etici marxiste”, despre determinismul istoric şi despre teoria valorii. Teme privitoare la vederile tânărului Marx – înstrăinare, reificare, praxis – continuă să fie obiect de dezbateri. Multitudinea de lucrări legate direct sau indirect de marxism este aşa de mare, încât în anii din urmă aproape că s-a ajuns la

saţietate.

6. Marxismul ţărănesc al lui Mao Zedong

Revoluţia chineză este în mod incontestabil unul dintre cele mai J
importante evenimente din istoria secolului al XX-lea, iar doctrina ei, cunoscută sub numele de „maoism”, a devenit, în consecinţă, unul dintre principalele elemente în lupta de idei contemporană, indiferent de cum i-am judeca valoarea teoretică. Măsurate după etaloanele europene, documentele ideologice ale maoismului, în particular scrierile teoretice ale lui Mao însuşi, par extrem de primitive şi stângace, chiar puerile; prin comparaţie cu ele, până şi Stalin lasă o impresie de teoretician de talie. Totuşi, astfel de judecăţi trebuie făcute cu o oarecare precauţie. Cei care, precum autorul cărţii de faţă, nu cunosc limba chineză şi sunt doar superficial informaţi cu privire la istoria şi cultura chineze cu siguranţă nu pot desluşi înţelesul deplin al acestor texte, multitudinea de asociaţii şi aluzii din ele, sesizabile doar de către un cititor familiarizat cu gândirea chineză. Noi, ceilalţi, nu putem decât să ne sprijinim pe avizul experţilor, care, însă, nu sunt întotdeauna de acord unii cu alţii. Mai mult decât în alte capitole ale cărţii de faţă, remarcile care urmează se bazează pe o informaţie la mâna a doua. Putem spune totuşi din capul locului că, în ciuda pretenţiilor teoretice şi filosofice ale maoismului, el este înainte de toate o sumă de precepte practice care, într-o anumită măsură, s-au dovedit eficace în condiţiile din China.

Ceea ce, în prezent, se cheamă „maoism” sau, în China, „gândirea lui Mao Zedong” este un sistem ideologic zămislit cu mai multe decenii în urmă. Unele trăsături caracteristice ale comunismului chinez în opoziţie cu cel rus erau vizibile încă de la sfârşitul anilor ’20. Însă, abia după victoria comuniştilor chinezi din 1949, ideologia lor, inclusiv, în particular, viziunea utopică a lui Mao, a început să capete o formă închegată, iar unele dintre aspectele importante au fost dezvoltate abia de pe la sfârşitul

anilor ’50.

Maoismul, în forma lui finală, este o utopie ţărănească radicala, în care frazeologia marxistă stă pe primul plan, dar valorile dominante par total străine de marxism. Nu întâmplător, această utopie datorează foarte puţin experienţei şi ideilor europene. Mao nu a păşit dincolo de frontierele Chinei decât cu prilejul a două vizite la Moscova, pe când era deja conducătorul noului stat; după cum a declarat el însuşi, cunoştinţele sale de limbi străine erau aproape nule, iar din gândirea lui Marx ştia, probabil, foarte puţin. De exemplu, deşi se considera marxist autentic, avea obiceiul să spună că orice lucru sau fenomen are două laturi: una bună şi una rea; probabil că nu s-ar fi exprimat aşa dacă ar fi ştiut că Marx lua în derâdere acest fel de dialectică, taxând-o drept inepţie mic-burgheză. Tot aşa, dacă ar fi ştiut că Marx vorbise despre un „mod de producţie asiatic”, probabil că s-ar fi arătat interesat să-l discute, or, în lucrările sale, nu există nicio menţiune pe această temă. Cele două eseuri filosofice ale sale, *Despre practică* şi *Despre contradicţie,* sunt expuneri populare şi simplificate a ceea ce citise din Stalin şi Lenin, plus unele concluzii politice adaptate la nevoile momentului; exprimându-ne eufemistic, este nevoie de multă bunăvoinţă pentru a dibui în aceste texte vreun tâlc teoretic profund.

Nu acesta este însă lucrul esenţial. Importanţa comunismului chinez nu depinde de nivelul intelectual al dogmelor sale. Mao a fost în secolul al XX-lea unul dintre cei mai mari, poate chiar cel mai mare manipulator al unor mari mase de oameni, iar ideologia de care s-a folosit în acest scop prezintă importanţă prin prisma eficienţei pe care a dovedit-o nu numai în China, ci şi în alte părţi din Lumea a Treia.

Comunismul din China a fost o continuare a evenimentelor revoluţionare care au debutat cu răsturnarea, în 1912, a imperiului şi care, la rândul lor, fuseseră rezultatul unor evoluţii petrecute cu mai multe decenii în urmă, în particular al rebeliunii Taipingilor din 1850-1864 (unul dintre cele mai

sângeroase războaie civile din istorie). Mao a fost principalul arhitect al celei de-a doua faze a acestei revoluţii care, asemenea celei din Rusia, nu a debutat sub auspicii comuniste, ci, cum spunea Lenin,
„burghezo-democrate”: împărţirea marilor latifundii la ţărani, eliberarea Chinei de imperialiştii străini şi desfiinţarea instituţiilor feudale.

Mao Zedong (1893-1976) s-a născut ca fiu al unui ţăran înstărit din provincia Hunan. A urmat o şcoală sătească, unde şi-a însuşit elemente din tradiţia culturală chineză şi a căpătat gust pentru studiu, care l-a purtat spre şcoala secundară. La o vârstă fragedă, s-a alăturat partidului republican revoluţionar al lui Sun Yat-sen, Kuomintangul. După ce a luptat o vreme în cadrul armatei republicane, şi-a reluat studiile până în 1917, răstimp în care a scris şi poezie. Ulterior, a lucrat la Biblioteca Universitară din Beijing. Pe atunci, era un naţionalist şi un democrat cu înclinaţii socialiste, dar nu marxist.

Obiectivele urmărite de Kuomintang au fost eliberarea Chinei de imperialismul japonez, cel rus şi cel britanic, instaurarea unei republici constituţionale şi ameliorarea soartei ţăranilor prin reforme economice. După reizbucnirea tulburărilor în 1919, la Beijing a luat fiinţă primul grup marxist, iar în iunie 1921, sub egida unui agent al Cominternului, acest grup, alcătuit dintr-o duzină de membri, printre care se afla şi Mao, a fondat Partidul Comunist Chinez. Urmând instrucţiunile Cominternului, partidul a colaborat la început îndeaproape cu Kuomintangul şi a căutat să câştige sprijinul embrionarului proletariat din China (în 1926, muncitorimea urbană reprezenta abia a doua suta parte din populaţie). După masacrarea din 1927 a comuniştilor de către Chiang Kai-shek, după încercarea eşuată de declanşare a unei insurecţii şi de încheiere a unei înţelegeri cu aripa stângă, disidentă, a Kuomintangului, comuniştii şi-au schimbat linia politică taxându-l pe ex-liderul lor, Chen Tu-hsiu, drept „oportunist de dreapta”. Deşi decimat, partidul a continuat să-şi concentreze eforturile spre ralierea muncitorilor, dar Mao a

pledat de timpuriu pentru reorientarea spre ţărănime şi organizarea unei armate ţărăneşti. Ambele grupări din partid puneau accentul pe obiectivele antiimperialiste şi antifeudale; abia dacă existau pe atunci semne ale unei viziuni specific comuniste. Mao a purces la organizarea unei mişcări armate ţărăneşti în provincia sa natală, Hunan, iar în zonele cucerite această forţă trecea la exproprierea latifundiarilor, lichidarea instituţiilor tradiţionale şi înfiinţarea de şcoli şi cooperative.

În cursul următoarelor două decenii, Mao a trăit la ţară, departe de centrele urbane. El a devenit în scurt timp nu doar un remarcabil organizator de gherile ţărăneşti, ci şi liderul necontestat al Partidului Comunist Chinez şi singurul lider de acest fel din lume care nu-şi datora poziţia avizului Moscovei. Timp de douăzeci de ani, o perioadă presărată cu remarcabile victorii şi cu dramatice înfrângeri, a luptat în condiţii extrem de grele împotriva Ku o mi n tângui ui şi a invadatorului japonez, aliindu-se, o vreme, cu primul împotriva celui de-al doilea. Pe teritoriul pe care ajungeau să-l ocupe, comuniştii organizau bazele viitorului lor stat, dar continuau să sublinieze „caracterul burghez” al revoluţiei lor şi să pledeze în favoarea unui „front popular” alcătuit nu numai din toţi ţăranii şi muncitorii, ci şi din pătura inferioară a clasei de mijloc şi din „burghezia naţională”, adică din toţi cei care nu pactizau cu imperialiştii. Partidul a continuat să promoveze această linie timp de câţiva ani şi după victoria sa din 1949.

în 1937, în perioada războiului de gherilă, Mao a ţinut două conferinţe filosofice la Şcoala Militară din Yenan, conferinţe care, în prezent, constituie aproape întreaga educaţie filosofică oferită poporului chinez. În conferinţa *Despre practică* el spune despre cunoaşterea umană că izvorăşte din practica productivă şi din conflictul social, explicând mai departe că, în societatea împărţită în clase, toate formele de gândire, fără excepţie, sunt determinate de poziţia de clasă şi că practica este etalonul adevărului. Teoria se bazează pe practică şi se află în slujba ei; oamenii percep lucrurile prin simţuri, iar

apoi îşi formează noţiuni cu ajutorul cărora înţeleg esenţa lucrurilor, pe care nu o pot vedea. Pentru cunoaşterea unui obiect, este necesar să se acţioneze practic asupra lui; gustul unei pere îl cunoaştem mâncând-o, iar societatea o înţelegem participând la lupta de clasă. Chinezii au început să lupte împotriva imperialismului pe baza „cunoaşterii perceptibile, superficiale", atingând abia după aceea stadiul cunoaşterii raţionale a contradicţiilor interne ale imperialismului şi devenind, astfel, capabili să-l combată mai eficient. „Marxismul subliniază importanţa teoriei tocmai şi numai pentru că ea poate călăuzi acţiunea." *(Four Essays on Philosophy,* 1966) Marxiştii trebuie să-şi adapteze cunoaşterea la condiţiile schimbătoare, altfel riscând să alunece spre oportunismul de dreapta; pe de altă parte, dacă nesocotesc stadiile dezvoltării şi iau propriile închipuiri drept realitate, vor deveni victime ale frazeologiei pseudostângiste.

Conferinţa *Despre contradicţie* este o încercare de explicare a „legii unităţii contrariilor" folosind citate din Lenin şi Engels. Concepţia „metafizică" „priveşte lucrurile ca fiind izolate, statice şi unilaterale" *{ibidem)*$_y$ iar mişcarea sau schimbarea, ca fiind impuse din afară. Pe când marxismul afirmă că orice obiect îşi are contradicţiile lui interne şi că acestea reprezintă cauza oricărei schimbări, inclusiv a mişcării mecanice. Cauzele externe sunt doar „condiţia" schimbării, pe când cele interne sunt „baza" ei. „Orice diferenţă cuprinde deja contradicţia, iar diferenţa însăşi este contradicţie." Diferitele sfere ale realităţii îsi au contradicţiile lor caracteristice, acestea formând obiectul diferitelor ştiinţe. Trebuie să ţinem cont întotdeauna de trăsăturile particulare ale fiecărei contradicţii în aşa fel încât să surprindem şi „întregul". Un lucru trece în opusul său: de exemplu, Kuomintangul a fost la început revoluţionar, dar apoi a devenit reacţionar. Lumea este plină de contradicţii, unele dintre acestea fiind însă mai importante decât altele, iar în fiecare situaţie, trebuie să decelăm contradicţia principală din care derivă altele, secundare; de exemplu, în societatea capitalistă,

contradicţia principală este cea dintre burghezie şi proletariat. Trebuie să ştim să identificăm contradicţiile şi să le depăşim. Astfel, „când începem să studiem marxismul, ignorarea familiarizării noastre precare cu el se află în contradicţie cu cunoaşterea marxismului. Dar, prin studiu asiduu, ignoranţa poate fi transformată în cunoaştere, cunoaşterea precară în cunoaştere aprofundată.” Lucrurile trec în contrariul lor: latifundiarii sunt expropriaţi şi se transformă în pauperi, în timp ce ţăranii fără pământ devin proprietari. Războiul face loc păcii, pacea, la rândul ei, războiului. „Fără viaţă, nu ar exista moarte; fără moarte, n-ar exista viaţă. Fără «deasupra», n-ar exista «dedesubt»; fără «dedesubt», n-ar exista «deasupra»... Fără uşurinţă, n-ar exista dificultate; fără dificultate, n-ar exista uşurinţă.” Mai trebuie făcută deosebirea între contradicţiile
antagoniste, cum sunt cele dintre clasele ostile, şi contradicţiile neantagoniste, cum este cea dintre linia justă şi una greşită a partidului. Contradicţiile neantagoniste pot fi rezolvate prin îndreptarea erorilor, dar, dacă nu se face acest lucru, ele se pot transforma în contradicţii antagoniste.

Câţiva ani mai târziu, în 1942, Mao a ţinut în faţa adepţilor săi o cuvântare despre *Artă şi literatură,* în care a punctat următoarele: arta şi literatura se află în slujba claselor sociale; revoluţionarii trebuie să practice forme de artă care servesc cauza revoluţiei şi a maselor; în fine, că artiştii şi scriitorii trebuie să se transforme spiritual astfel încât să ajute masele în lupta lor. Arta trebuie să fie nu doar valoroasă estetic, ci şi justă politic. „Toate forţele tenebroase care primejduiesc masele populare trebuie demascate, iar luptele revoluţionare ale maselor trebuie elogiate – aceasta este sarcina de bază a tuturor artiştilor şi scriitorilor revoluţionari.” *(Mao Tse-tung, An Anthology of His Writings,* ed. Anne Fremantle.) Scriitorii sunt avertizaţi să nu se lase induşi în eroare de aşa-zisa dragoste pentru umanitate, pentru că, în societatea împărţită în clase, aşa ceva nu există: „dragostea faţă de umanitate” este un slogan născocit de clasele

posedante.

Aşa arată miezul filosofici lui Mao. Este vorba, după cum se vede, de o reproducere naivă a câtorva locuri comune ale marxismului leninist-stalinist. Originalitatea lui Mao constă însă în revizuirea preceptelor strategice ale lui Lenin. Aceasta şi orientarea ţărănească a comunismului chinez au fost cauzele esenţiale ale victoriei sale. „Rolul conducător al proletariatului" a rămas în vigoare ca slogan ideologic, dar, de-a lungul întregii perioade revoluţionare, el n-a însemnat, în fond, mai mult decât rolul conducător al partidului comunist în organizarea gherilelor ţărăneşti. Mao nu doar a subliniat că în China, spre deosebire de Rusia, revoluţia a venit de la sat la oraş, ci a văzut în ţărănimea săracă o forţă revoluţionară naturală, enunţând expres – în opoziţie cu Marx şi cu Lenin – că straturile sociale sunt revoluţionare în proporţie directă cu sărăcia lor. El a crezut ferm în potenţialul revoluţionar al ţărănimii nu doar pentru că în China proletariatul era o clasă atât de redusă numeric, ci şi din raţiuni de principiu. Sloganul „încercuirea oraşului de către sat" a fost opus de Mao încă din 1930 liderului de atunci al partidului, Li Li-san. Revoluţionarii „ortodocşi" de atunci, obedienti fată de directivele Cominternului, preconizau strategia urmată în Rusia, cu accentul principal pe greve şi revolte muncitoreşti în marile centre industriale, tulburările ţărăneşti fiind considerate secundare. Eficace s-a dovedit a fi însă tactica lui Mao, care, mai târziu, a ţinut să sublinieze că Revoluţia Chineză a repurtat victoria în răspăr cu sfaturile lui Stalin. Ajutorul material acordat de sovietici comuniştilor chinezi în anii '30 pare să fi avut un caracter mai mult simbolic. Poate că – dar aceasta e o simplă speculaţie, nebazată pe probe directe – Stalin şi-a dat seama că, în eventualitatea victoriei comunismului în China, el nu putea spera pe termen lung să ţină cinci sute de milioane de oameni supuşi Uniunii Sovietice, drept care prefera să vadă China slabă, divizată şi guvernată de clici militare învrăjbite. Comuniştii chinezi, însă, au continuat să-şi proclame loialitatea faţă de Uniunea Sovietică în

toate declaraţiile lor oficiale, încât, în 1949, Stalin n-a avut altă opţiune decât să se declare încântat de noua victorie comunistă şi să facă tot posibilul spre a-şi transforma straşnicul vecin în satelit.

Conflictul chino-sovietic nu a fost cauzat de vreo erezie ideologică, ci de independenţa comuniştilor chinezi şi de faptul că, după cum putem presupune, Revoluţia Chineză nu a convenit intereselor imperialismului rus. într-un articol din 1940, intitulat *Despre democraţie,* Mao scria că Revoluţia Chineză a fost, „în esenţă", o revoluţie ţărănească bazată pe revendicări ţărăneşti şi că ea urma să dea puterea ţărănimii; în acelaşi timp, el sublinia necesitatea unui front unit împotriva Japoniei, front format din ţărani, muncitori, clasa mijlocie inferioară şi burghezia patriotică. Cultura noii democraţii, declara el, se va dezvolta sub conducerea proletariatului, adică a comuniştilor. Pe scurt, programul de atunci al Iui Mao era similar „primei etape" leniniste: o dictatură a proletariatului şi ţărănimii sub conducerea partidului comunist. El a repetat acelaşi lucru într-o cuvântare din iunie 1949, *Despre dictatura democrat-popularâ,* deşi, de data aceasta, cu un accent mai mare pe „următoarea etapă", în care pământul urma să fie socializat, clasele urmau să dispară şi avea să triumfe „frăţia universală".

Primii câţiva ani de după victoria comuniştilor au părut o perioadă de netulburată prietenie chino-sovietică, în care liderii chinezi aduceau omagii pline de recunoştinţă „fratelui lor mai mare", deşi, după cum a devenit cunoscut mai apoi, fricţiuni serioase s-au ivit încă de la primele negocieri interstatale. Pe atunci, ar fi fost greu să se vorbească de o doctrină maoistă net diferenţiată. După cum a relevat Mao însuşi în mai multe împrejurări, chinezii nu aveau experienţa organizării economice, drept care au copiat modele sovietice. Abia după o vreme a reieşit că, sub anumite aspecte importante, aceste modele contraveneau ideologiei care era, probabil, deja prezentă latent în Revoluţia Chineză, doar că nu fusese încă exprimată sub o formă articulată.

După 1949, chinezii au străbătut în mare viteză câteva etape de dezvoltare, însoţite, fiecare, de câte

un nou pas în cristalizarea maoismului. În anii ’50, ţara repeta, în mod vădit, în ritm accelerat, drumul parcurs odinioară de sovietici. Marile latifundii erau împărţite ţăranilor nevoiaşi; industria privată a fost tolerată, între anumite limite, timp de câţiva ani, dar, din 1952, a fost supusă unui control strict, pentru ca, în 1956, să fie complet naţionalizată. La colectivizarea agriculturii s-a trecut în 1956, întâi sub formă de cooperative, dar curând sub o formă „mult superioară” de proprietate publică, lăsându-li-se totuşi ţăranilor deţinerea de loturi private. Pe atunci, chinezii, urmând exemplul sovietic, acordau constant prioritate absolută industriei grele. Primul plan economic (1953-1957) menit să implementeze o planificare riguros centralizată şi să dea un stimulent puternic industrializării pe seama satelor a introdus câteva caracteristici ale comunismului sovietic: creşterea birocraţiei, adâncirea decalajului dintre oraşe şi sate şi o legislaţie a muncii extrem de represivă. în mod inevitabil, a reieşit cu claritate imposibilitatea planificării centralizate într-o ţară de mici gospodării ţărăneşti. Schimbarea metodelor administrative, decisă în consecinţă, nu s-a limitat însă la sfera formelor de descentralizare a planificării, ci şi-a aflat expresie şi într-o nouă ideologie comunistă, în care obiectivele de producţie şi modernizarea se aflau pe planul al doilea, accentul căzând, în principal, pc formarea unui „om de tip nou” care să întruchipeze virtuţile reale sau presupuse ale vieţii rurale.

O vreme a părut chiar că această etapă va presupune o anumită relaxare a despotismului cultural, iluzie alimentată de efemera campanie a celor „o sută de flori”, lansată de partid în mai 1956, adică după Congresul al XX-lea al PCUS, şi susţinută de Mao însusi. Artiştii şi oamenii de stiintă erau îndemnaţi la un schimb liber de idei; se recomanda o competiţie neîngrădită între toate şcolile de gândire şi toate stilurile artistice; ştiinţele naturii, în particular, erau declarate „fără caracter de clasă”, iar în celelalte domenii, progresul trebuia să rezulte din dezbateri nestânjenite. Doctrina celor „o sută de flori” a stârnit

entuziasm printre intelectualii est-europeni, sensibilizaţi de fermentul destalinizării din ţările lor. Multă lume a crezut pentru o scurtă perioadă că ţara cea mai înapoiată economic şi tehnic din blocul socialist devenise campioana unei politici culturale liberale. Aceste iluzii nau durat însă mai mult de câteva săptămâni, timp în care intelectualii chinezi fuseseră îndemnaţi în termeni destul de expliciţi să critice regimul, după care partidul a revenit subit la politica sa normală de represiune şi intimidare. Istoria internă a întregului episod nu este clară. Din anumite articole apărute în presa chineză şi dintr-o cuvântare din septembrie 1957 a secretarului general al partidului, Teng Xiao-ping, în faţa Comitetului Central, s-ar putea trage concluzia că sloganul celor „o sută de flori" a fost o stratagemă pusă la cale spre a face ca „elementele antipartinice" să iasă în faţă, astfel încât să poată fi apoi mai uşor nimicite. (Teng declara că partidul a lăsat buruienile să crească pentru a da celor mulţi un exemplu de ceea ce trebuiau să se ferească, după care urmau să fie smulse din rădăcini şi folosite pentru a fertiliza solul chinez.) Nu poate fi exclusă însă nici ipoteza ca Mao să fi crezut o vreme sincer că ideologia comunistă era capabilă să triumfe prin ea însăşi în cadrul unei discuţii libere purtate între intelectualii chinezi. în această din urmă eventualitate, iluzia sa a fost, în mod categoric, spulberată aproape imediat.

Nereuşita Chinei de a se industrializa după modelul sovietic a fost, probabil, cea care a determinat schimbările politice şi ideologice precipitate din următorul deceniu, la care lumea a asistat cu stupoare. La începutul anului 1958, partidul aflat sub conducerea lui Mao a anunţat un „mare salt înainte", menit să ducă în următorii cinci ani la miraculoase creşteri de productivitate. Obiectivele producţiei industriale şi agricole, care trebuiau să crească de şase, respectiv de două ori şi jumătate, surclasau până şi primul cincinal al lui Stalin. Aceste rezultate fantastice urmau a fi obţinute însă nu prin metode sovietice, ci insuflând maselor entuziasm creator, conform principiului că acestea puteau înfăptui tot ce le trecea prin minte,

neîmpiedicându-se de obstacole „obiective” născocite de burghezie. Toate sectoarele economiei, fără excepţie, urmau să cunoască o expansiune dinamică, iar societatea comunistă perfectă era un obiectiv realizabil în viitorul apropiat. Fermele organizate după tipicul colhozurilor sovietice urmau să fie înlocuite prin comune organizate pe baze sută la sută colective; loturile private au fost desfiinţate şi s-au introdus oriunde era posibil mesele şi locuitul în comun; în presă apăreau relatări despre stabilimente în care cuplurile căsătorite erau primite la intervale de timp regulate şi în ordinea de prioritate stabilită spre a-şi îndeplini datoria patriotică de a da naştere următoarei generaţii. Una dintre reuşitele devenite celebre ale „marelui salt înainte” a fost fabricarea oţelului într-o puzderie de mici turnătorii sătesti.

Pentru o scurtă perioadă, conducătorii partidului s-au delectat cu un paradis statistic (unul fals, cum se va recunoaşte ceva mai târziu), dar, în curând, întregul proiect s-a dovedit un fiasco total, după cum previzionaseră atât economiştii occidentali, cât şi consilierii sovietici din China. Urmarea „marelui salt înainte” a fost reprezentată de o scădere catastrofală a nivelului de trai din pricina ratei de acumulare ridicate, o enormă risipă şi umplerea oraşelor cu muncitori veniti de la tară, care, în curând, s-au dovedit supranumerari şi s-au văzut siliţi să se întoarcă la lucrul câmpului în mijlocul unui haos şi al unei foamete generalizate. Anii 1959-1962 au fost o perioadă de recul şi mizerie, cauzate nu doar de „marele salt înainte”, ci şi de recolte catastrofale şi de aproape totala întrerupere a relaţiilor economice cu Uniunea Sovietică; brusca retragere a tehnicienilor sovietici a dus la capotarea sau abandonarea a numeroase proiecte majore.

„Marele salt înainte” a fost o aplicare a noii teze maoiste ca masele ţărăneşti sunt capabile să înfăptuiască orice prin puterea ideologiei, că nu trebuiau folosite ca pârghii „individualismul” şi „economismul” (adică stimulentele materiale pentru producţie) şi că entuziasmul putea lua locul cunoaşterii şi „dexterităţilor” burgheze. Ideologia maoistă începea pe atunci să îmbrace o formă mai

închegată. Ea era făcută cunoscută prin declaraţii publice ale lui Mao precum şi, mai explicit, prin cuvântări care au fost divulgate abia mai târziu, în vâltoarea „revoluţiei culturale”; unele dintre acestea au fost publicate în engleză de către eminentul sinolog Stuart Schram. *{Mao Tse-tung Unrehearsed,* 1974; în continuare, trimiterile la această lucrare vor fi indicate prin „Schram”.)

La conferinţa de partid ţinută la Lushan în iulie—august 1959, Mao a ţinut o cuvântare despre autocritică (rămasă, fireşte, nepublicată atunci) în care a admis că „marele salt înainte” a fost o înfrângere pentru partid. Recunoştea că nu avusese habar despre planificarea economică şi că nu-i trecuse prin minte că fierul şi cărbunele nu se deplasează din loc în loc singure, ci trebuie transportate. îşi asuma răspunderea pentru politica siderurgiei rurale, declarând că ţara se îndrepta spre catastrofă şi că el îşi dădea seama că, pentru construirea comunismului, ea va avea nevoie de cel puţin un secol. „Marele salt înainte” nu fusese totuşi exclusiv o înfrângere dat fiind că le-a permis conducătorilor să înveţe din greşelile comise; oricine putea greşi, chiar şi Marx, iar în asemenea chestiuni, conta nu doar ştiinţa economică.

Disputa chino-sovietică, devenită publică în 1960, s-a datorat, înainte de toate, imperialismului sovietic, şi nu diferenţelor de viziune, reale şi ele, privitoare la idealurile comuniste şi la metodele de a le înfăptui. Chinezii, cu toată fervoarea declaraţiilor lor de loialitate faţă de Stalin, nu erau dispuşi să accepte un statut de felul celui al „democraţiilor populare” est- europene. Un obiect imediat al discordiei l-au constituit armele nucleare, la care sovieticii nu erau dispuşi să le ofere acces chinezilor decât cu condiţia de a păstra ei controlul asupra utilizării; alte disensiuni, asupra cărora nu e cazul să stăruim aici, ţineau de politica sovietică faţă de SUA şi de doctrina „coexistenţei”. În ce măsură conflictul era unul între două imperii, şi nu doar între două versiuni ale comunismului, se vede, comparativ, din aprobarea fără rezerve de către chinezi a invadării Ungariei de către sovietici în 1956 şi respectiv –

doisprezece ani mai târziu, după ruptură – condamnarea vehementă de către ei a invadării Cehoslovaciei, deşi, din punctul de vedere maoist, linia politică a lui Dubcek trebuie să fi părut „revizionism” patent, iar „primăvara de la Praga” şi ideile ei liberale, vădit mai „burgheze” decât sistemul sovietic. Mai târziu, când disensiunile între două facţiuni din China aduseseră ţara în pragul războiului civil, era clar că ambele erau la fel de antisovietice în esenţă, adică din punctul de vedere al intereselor şi suveranităţii chineze.

în prima fază a conflictului cu Moscova, însă, chinezii au arătat că acordă importanţă divergenţelor ideologice şi au sperat că, prin crearea unui nou model doctrinal, se vor substitui ruşilor în rolul de lideri ai comunismului mondial sau, cel puţin, vor câştiga un număr considerabil de adepţi, în detrimentul Moscovei. După o vreme, ei par să fi ajuns la concluzia că, în loc de a îndemna lumea să urmeze exemplul Chinei, puteau obţine rezultate mai bune atacând direct imperialismul sovietic. „Bătălia ideologică”, mai bine zis schimbul public de insulte dintre liderii chinezi şi cei sovietici, a continuat după 1960 cu o intensitate variabilă în funcţie de situaţia internaţională; în mod evident, însă, ea a devenit un conflict între imperii rivale pentru influenţă în Lumea a Treia, conflict în care fiecare dintre adversari recurgea la alianţe *ad-hoc* cu câte un stat democratic sau altul. Marxismul chinez, în forma lui adaptată, a devenit principalul reazem al naţionalismului chinez, la fel cum era, de mai demult, marxismul sovietic pentru imperialismul rus. Aşa se face că vedem stând faţă- n faţă două imperii, fiecare revendicând monopolul ortodoxiei marxiste şi fiecare mai ostil celuilalt decât „imperialiştilor occidentali”; evoluţia marxismului a condus la o situaţie în care comuniştii chinezi îi atacă pe guvernanţii Statelor Unite în principal pentru motivul că nu sunt îndeajuns de antisovietici.

Lupta dinăuntrul Partidului Comunist Chinez a continuat sub forme ascunse din 1958 încoace, înfruntarea principală având loc între cei favorabili unui comunism de tip sovietic şi cei ce îmbrăţişau

formula lui Mao pentru o societate nouă, perfectă; cei dintâi nu erau însă „prosovietici” în sensul dorinţei de a subjuga China dictatelor Moscovei. Să ne oprim puţin asupra punctelor de detaliu ale controversei.

în primul rând, „conservatorii” şi „radicalii” aveau idei diferite în privinţa armatei: cei dintâi voiau o armată modernă, bazată pe disciplină şi pe tehnologie ultramodernă, pe când ceilalţi erau ataşaţi tradiţei şi războiului de gherilă. Aceasta a fost cauza primei epurări, din 1959, printre victimele căreia s-a numărat şeful armatei, P’eng Te-huai.

în al doilea rând, „conservatorii” erau în favoarea salarizării diferenţiate şi a stimulentelor materiale, mai mult sau mai puţin după modelul sovietic, pe când „radicalii” preconizau egalitarismul şi se bizuiau, în dezvoltarea industriei şi agriculturii, pe entuziasmul maselor.

În al treilea rând, „conservatorii” credeau în specializarea tehnică la toate nivelurile sistemului educaţional în vederea pregătirii de medici şi ingineri care, cu timpul, să poată rivaliza cu cei din ţările dezvoltate. „Radicalii”, pe de altă parte, puneau accentul pe îndoctrinarea ideologică, fiind convinşi că, dacă reuşea aceasta, priceperea tehnică aveau să vină oarecum de la sine.

„Consevatorii”, în mod destul de logic, erau dispuşi să obţină cunoştinţe ştiinţifice şi tehnologie fie de la ruşi, fie din Europa sau America, pe când „radicalii” pretindeau că problemele ştiinţifice şi tehnice puteau fi rezolvate lecturând aforismele lui Mao Zedong.

„Conservatorii” erau, în genere, birocraţi de partid de tip sovietic, preocupaţi de modernizarea militară şi dezvoltarea economică a Chinei şi încrezători în controlul ierarhic strict al aparatului de partid în toate sferele vieţii. „Radicalii” păreau să-şi pună în mare parte speranţele în fantezii utopice despre iminenţa mileniului comunist; credeau în omnipotenţa ideologiei şi în constrângerea exercitată nu de un aparat de represiune profesionist, ci direct de către „mase” (totuşi, sub conducerea partidului). Cât priveşte baza geografică a fiecăruia dintre cele două grupuri, „conservatorii” aveau, pare-se, drept

centru Beijingul, iar „radicalii”, Shanghaiul.

Ambele grupuri invocau, firește, autoritatea ideologică a lui Mao, care, începând din 1949, devenise de neclintit; în mod asemănător, în anii ’20, toate facţiunile din Uniunea Sovietică invocaseră autoritatea lui Lenin. Diferenţa era, totuşi, că, în China, părintele revoluţiei era încă în viaţă, şi nu doar că favoriza grupul „radicalilor”, ci, în fapt, era chiar creatorul lui, astfel încât membrii acestui grup erau mai bine poziţionaţi ideologic decât rivalii lor.

Ei nu se bucurau, totuşi, de avantaj în toate privinţele. Ca urmare a eşecurilor din perioada 1959-1962, Mao a trebuit să înfrunte o puternică opoziţie printre liderii partidului, iar puterea sa pare a fi fost considerabil limitată. Unii sunt chiar de părere că, începând din 1964, el nu a mai exercitat vreo autoritate reală, dar secretul care învăluie viaţa politică chineză este atât de etanş, încât toate aprecierile de acest fel sunt incerte.

Principalul „conservator” era Liu Shao-tsi, care a preluat preşedinţia statului de la Mao în 1958 şi care, în „revoluţia culturală” din 1965-1966, a fost înfierat şi hulit ca perfid promotor al capitalismului. El era autorul unei lucrări despre educaţia comunistă care, alături de alte două broşuri ale sale, constituia, începând din 1939, principala lectură de partid. Un sfert de secol mai târziu, expunerea fără cusur a doctrinei marxist- leninist-stalinist-maoiste ieşită din pana lui devenise subit o otrăvită sursă de confucianism şi capitalism. Potrivit numeroşilor lui critici, influenţa malignă a lui Confucius era vizibilă în două puncte principale: Liu punea accentul pe idealul autoperfecţionării comuniste în locul necruţătoarei lupte de clasă şi zugrăvea viitorul comunist ca fiind unul de armonie şi concordie, în timp ce, potrivit doctrinei lui Mao, tensiunea şi conflictul constituiau o lege eternă a naturii.

Lupta pentru putere izbucnită înăuntrul partidului la sfârşitul anului 1965 şi care adusese China în pragul unui război civil a fost, aşadar, una purtată nu doar între clici rivale, ci şi între două versiuni ale comunismului. Se consideră, îndeobşte, că „revoluţia culturală” a debutat cu un articol inspirat de Mao şi publicat la Shanghai în noiembrie 1965, care înfiera o piesă de teatru a lui Wu Han, viceprimarul Beijingului, pe motiv că, sub travestiul unei alegorii

istorice, îl ataca pe Mao pentru că-l destituise pe P'eng Te-huai din funcţia de ministru al Apărării. Era declanşată, astfel, o campanie împotriva influenţelor „burgheze" din cultură, artă şi educaţie, însoţită de chemarea la o „revoluţie culturală" menită să restabilească puritatea revoluţionară a ţării şi să preîntâmpine restauraţia capitalismului. „Conservatorii", fireşte, şi-au însuşit acest obiectiv, dar au încercat să-l interpreteze în aşa fel încât să nu perturbe ordinea existentă şi să nu-şi şubrezească propriile poziţii. „Radicalii" au izbutit însă să obţină destituirea lui P'eng Chen, secretarul de partid şi primarul Beijingului, şi să recâştige controlul asupra principalelor ziare.

În primăvara anului 1966, Mao şi grupul său „radical" au lansat un atac masiv împotriva celor mai vulnerabile focare ale „ideologiei burgheze": universităţile. Studenţii au fost îndemnaţi să se ridice împotriva „autorităţilor academice reacţionare", care, retranşate în spatele cunoaşterii burgheze, se împotriveau educaţiei maoiste. Se reamintea că Mao proclamase de mult că în instituţiile de învăţământ jumătate din timp trebuia alocat învăţăturii şi jumătate muncii productive, că numirea cadrelor didactice şi admiterea studenţilor trebuiau să depindă de competenţele ideologice sau de „legăturile cu masele", nu de performanţele academice, şi că elementul cel mai important din *curriculum* era propaganda comunistă. Comitetul Central chema acum la eliminarea tuturor celor care deveneau „adepţi ai căii capitaliste". Cum birocraţia aproba în vorbe ideile lui, dar le sabota în practică, Mao a făcut un pas pe care, până atunci, nu-l riscase niciun lider comunist, apelând la masele de tineri neorganizaţi să-i distrugă pe adversarii lui. În universităţi şi şcoli au început să se formeze detaşamente de Gărzi Roşii, trupe de asalt ale revoluţiei care urmau să redea puterea „maselor" şi să măture degenerata birocraţie de partid şi de stat. Mitingurile de masă, procesiunile şi încăierările de stradă au devenit o realitate zilnică în oraşele mai mari (mediul rural a fost în mare parte cruţat). Partizanii lui Mao au exploatat cu dibăcie

nemulţumirea şi frustrarea cauzate de „marele salt înainte”, îndreptându-le împotriva birocraţilor, care erau blamaţi pentru eşecul economic şi învinuiţi de a urmări restaurarea capitalismului. Timp de câţiva ani, şcolile şi universităţile au încetat cu totul să mai funcţioneze, grupurile maoiste asigurându-i pe elevi şi pe studenţi că, în virtutea originii lor sociale şi a fidelităţii faţă de Conducător, erau posesorii unui mare adevăr necunoscut cărturarilor „burghezi”. Astfel încurajate, bandele de tineri îi terorizau pe profesori, a căror singură vină o constituia bagajul lor de cunoştinţe, scotoceau locuinţele în căutare de probe ale ideologiei burgheze şi distrugeau monumente istorice, detestate ca „relicve ale feudalismului”. Cărţile erau puse pe foc cu toptanul; autorităţile au avut însă prudenţa de a închide muzeele. Strigătele de luptă cereau: egalitate, suveranitate populară şi lichidarea privilegiilor „noii clase”. După câteva luni, maoiştii şi-au îndreptat propaganda şi spre muncitori. Aceasta s-a dovedit o ţintă mai greu de atins dat fiind că partea mai bine plătită şi mai stabilă a clasei muncitoare nu era dispusă să lupte pentru egalitate ori să facă noi sacrificii de dragul idealului comunist; totuşi, o parte dintre muncitorii mai săraci s-au lăsat atraşi sub steagul „revoluţiei culturale”. Rezultatul acestei faimoase campanii au fost haosul social şi scăderea drastică a producţiei; diferite facţiuni din rândul Gărzilor Roşii şi ale muncitorimii au început să se războiască între ele în numele „adevăratului” maoism. Au avut loc numeroase ciocniri violente, armata trebuind să intervină pentru restabilirea ordinii.

De bună seamă că Mao nu şi-ar fi putut permite un pas atât de periculos precum apelul la forţe din afara partidului ca să distrugă *establishment*-\|*i*\| de partid dacă el însuşi, ca sursă infailibilă de înţelepciune, nu s-ar fi aflat mai presus de orice critică, imun la atacurile directe ale opoziţiei. Asemenea lui Stalin, cu ani în urmă, Mao era el însuşi întruchiparea partidului şi, ca atare, îşi putea permite să distrugă birocraţia de partid în numele intereselor de partid.

Din acest motiv, fără îndoială, revoluţia culturală a

fost o perioadă în care cultul lui Mao, deja amplificat la dimensiuni enorme, a căpătat forme atât de groteşti şi de monstruoase, încât a depăşit – oricât de imposibil ar putea să pară – cultul lui Stalin din anii imediat precedenţi morţii acestuia. Nu exista domeniu de activitate în care Mao să nu fie autoritatea supremă. Bolnavii erau vindecaţi prin lecturi din cărţile sale, chirurgii operau ajutaţi de „cărticica roşie", mitinguri publice recitau în cor aforismele celui mai mare geniu produs vreodată de omenire. Adulaţia atinsese un asemenea punct, încât extrase de proslăvire a lui Mao din ziarele chinezeşti erau retipărite fără comentarii în presa sovietică spre amuzamentul cititorilor. Cel mai credincios secundant al lui Mao şi succesorul lui desemnat, Lin Piao (care, însă, se va dovedi „curând" trădător şi agent al capitalismului), spunea că nouăzeci şi nouă la sută din materialul folosit în studiile marxist-leniniste trebuia luat din lucrările Conducătorului; cu alte cuvinte, chinezii nu trebuiau să înveţe nici măcar despre marxism din vreo altă sursă.

Orgia de elogii avea, firește, menirea de a-i împiedica pe critici să submineze vreodată puterea şi autoritatea lui Mao. într-o convorbire cu Edgar Snow (după cum relatează acesta în *The Long Revolution,* 1973), el spunea că Hruşciov căzuse, probabil, „pentru că nu avusese parte de un cult al personalităţii". Mai târziu, după dizgraţierea şi moartea lui Lin Piao, Mao a căutat să arunce asupra lui blamul pentru degenerarea cultului. În aprilie 1969, însă, la congresul care a marcat sfârşitul revoluţiei culturale, poziţia lui Mao de conducător şi a lui Lin Piao de succesor al său erau înscrise oficial în statutul partidului, eveniment fără precedent în istoria comunismului.

Cam tot atunci a căpătat o importanţă capitală „cărticica roşie" de *Citate din Preşedintele Mao Zedong.* Pregătită iniţial pentru uzul armatei şi prefaţată de Lin Piao, ea a devenit curând textul de căpătâi şi dieta intelectuală de bază pentru toţi chinezii. Este vorba de un catehism popular care cuprinde tot ce trebuie să ştie cetăţeanul despre partid, mase, armată, socialism, imperialism, clase

etc., împreună cu numeroase poveţe morale şi practice; bunăoară, că trebuie să fie curajos şi modest, netemător de greutăţi, că un ofiţer nu trebuie să lovească un soldat, că soldaţii nu trebuie să ia bunuri fără a plăti pentru ele ş.a.m.d. Iată cum sună câteva din precepte: „Lumea merge înainte, viitorul e luminos şi nimeni nu poate schimba această tendinţă generală a istoriei” *{Citate.*1976). „Imperialismul nu are viaţă lungă, pentru că întruna face lucruri rele.” „Fabricile pot fi construite doar una câte una. Ţăranii pot să are pământul numai parcelă după parcelă. Acelaşi lucru este valabil şi despre mâncatul unei mese... Nu poţi înghiţi întregul prânz deodată. Aceasta înseamnă a rezolva o problemă pas cu pas.” „Atacul este principalul mijloc de nimicire a inamicului, dar nu trebuie neglijată nici apărarea.” „Principiul au top rezervării şi al distrugerii inamicului stă la baza tuturor principiilor militare.” „Niciodată nu trebuie să ne prefacem a şti ceea ce nu ştim.” „Unii cântă la pian bine, alţii, prost, iar între melodiile produse de respectivii există o mare deosebire.” „Orice calitate se manifestă printr-o anumită cantitate, iar fără cantitate, nu poate exista calitate.” „În rândul maselor de revoluţionari trebuie făcută o deosebire clară între just şi injust, între reuşite şi lipsuri.” „Ce este munca? Munca este luptă.” „Nu-i adevărat că totul e bine; mai există încă lipsuri şi greşeli. Nu-i adevărat însă nici că totul e rău, fiind şi asta în dezacord cu faptele.” „Nu-i greu să faci un bine. Greu e să faci binele toată viata şi niciodată să nu faci rău.”

Convulsiile[5 J] revoluţiei culturale au continuat până în 1969, iar într-o anumită etapă, situaţia scăpase în mod vădit de sub control: în rândul Gărzilor Roşii se formaseră diverse facţiuni şi
grupuri, fiecare cu câte o[5] interpretare infailibilă[5] a lui[3] Mao. Ch’en Po-ta, unul dintre principalii ideologi ai revoluţiei, invoca frecvent exemplul Comunei din Paris. Singurul factor stabilizator era armata, pe care Mao avusese prudenţa să n-o îndemne la discuţii de masă sau la atacarea propriilor conducători birocratizaţi. Când ciocnirile locale

deveneau prea violente, armata restabilea ordinea, iar comandanţii de provincie nu se arătau prea zeloşi în a-i susţine pe revoluţionari. Cum aparatul de partid era în bună măsură dezintegrat, rolul armatei, în mod firesc, a crescut mult. După înlăturarea şi lichidarea politică a mai multor figuri proeminente, inclusiv a lui Liu Shao-tsi, Mao a recurs la armată pentru a-i domoli pe revoluţionarii extremişti, dintre care mulţi au fost trimişi la munci agricole în scop de reeducare. Compoziţia schimbată a conducerii de partid rezultată în urma luptelor li s-a părut a fi multor observatori o soluţie de compromis care nu recunoştea o victorie clară niciuneia dintre facţiuni. „Radicalii" vor fi înfrânţi abia după moartea lui Mao.

După cum am văzut, în anii 1955—1970 s-a dezvoltat o ideologie maoistă care constituie o nouă variantă a doctrinei şi practicii comuniste, diferită sub mai multe aspecte importante de versiunea sovietică.

Teoria revoluţiei permanente joacă un rol fundamental în gândirea lui Mao, după cum declara el în ianuarie 1958

(Schram). În 1967, când revoluţia culturală era în toi, el spunea că aceasta este doar una dintr-un sir indefinit de revoluţii şi că nu

trebuie considerat că, după[5] două, trei sau[?] patru[5] dintre ele, totul va fi bine. Mao pare să fi crezut că întotdeauna stabilizarea duce inevitabil la privilegii şi la apariţia câte unei „noi clase" şi că, de aceea, este nevoie periodic de tratamente de şoc prin care masele revoluţionare să distrugă germenii birocraţiei. Pare să rezulte, aşadar, că nu va exista niciodată o ordine socială definitivă, fără clase şi conflicte. După cum Mao nu contenea să repete, „contradicţiile" erau veşnice şi veşnic trebuiau depăşite; una dintre acuzaţiile aduse revizioniştilor sovietici era că nu vorbeau despre contradicţiile dintre conducători şi mase. Iar una dintre erorile lui Liu Shao-tsi era crezul său în viitoarea armonie şi unitate a societăţii.

Refuzul lui Mao de a crede într-o armonioasă ordine socială comunistă se află în vădit dezacord cu utopia marxistă tradiţională. El mergea însă şi mai

departe cu speculaţiile sale despre viitorul îndepărtat: cum totul se schimbă şi în mod necesar urmează cândva să piară, comunismul nu era etern, ca de altfel nici omenirea însăsi.

J-

> Capitalismul duce la socialism, socialismul duce la comunism, iar societatea comunistă se va transforma cu necesitate şi ea, va avea şi ea un început şi un sfârşit... Nu există pe lume nimic care să nu se nască, să nu se dezvolte şi să nu piară. Maimuţele s-au transformat în oameni, luând naştere omenirea; în cele din urmă, întreaga specie umană va dispărea, fiind posibil să se transforme în altceva, pământul însuşi va înceta să existe. (Schram)

> În viitor, animalele vor continua să evolueze. Nu cred că numai oamenii sunt capabili să aibă două mâini. Oare caii, vacile, oile nu pot să evolueze? Doar maimuţele să aibă această posibilitate?... Apa are şi ea o istorie. într- un trecut şi mai îndepărtat nu existau nici oxigenul şi hidrogenul. *(ibideni).*

Mao, tot aşa, nu credea nici că viitorul comunist al Chinei era garantat. E posibil ca una dintre generaţiile viitoare să opteze pentru restaurarea capitalismului, dar, dacă se va întâmpla acest lucru, posteritatea ei va răsturna încă o dată capitalismul.

O altă abatere esenţială de la marxismul ortodox o constituia cultul ţărănimii ca reazem principal al comunismului, în timp ce, pentru comuniştii est-europeni, ea era doar o forţă auxiliară în lupta revoluţionară, forţă pe care, altminteri, o priveau cu dispreţ. La Congresul al IX-lea din 1969, Mao declara că, atunci când armata populară cucerea mari oraşe, acesta era un „lucru bun", căci, în caz contrar, ele ar fi rămas sub stăpânirea lui Chiang

Kai-shek, dar că era şi un „lucru rău", deoarece ducea la corupţie în partid.

Cultul ţărănimii şi al vieţii rurale explică multe dintre trăsăturile caracteristice ale maoismului, inclusiv cultul muncii fizice ca atare. Tradiţia marxistă priveşte munca manuală ca pe un rău necesar de care oamenii se vor elibera treptat graţie progresului tehnic, în timp ce, pentru Mao, ea posedă o nobleţe inerentă şi o valoare educativă de neînlocuit. Ideea ca elevii şi studenţii să petreacă jumătate din timp cu munca fizică nu era motivată

atât de necesităţi economice, cât de funcţia acestei munci în formarea caracterului. „Educaţia prin muncă” este o valoare universală, strâns legată de idealul egalitar al maoismului. Marx credea că, în perspectivă, diferenţa dintre munca fizică şi cea intelectuală avea să dispară şi că nu vor trebui să mai existe oameni care să lucreze exclusiv cu creierul şi alţii care să lucreze doar cu muşchii. Versiunea chineză a idealului marxian de „om complet” era ca intelectualii să fie puşi să taie copaci şi să sape şanţuri, iar profesorii universitari să fie recrutaţi din rândurile muncitorilor abia alfabetizaţi, pentru că, declara Mao, chiar şi ţăranii analfabeti înţeleg problemele economice mai bine decât intelectualii.

Mao merge însă şi mai departe. Nu numai că învăţaţii, scriitorii şi artiştii trebuiau duşi la munci agricole sau supuşi la munci educative în instituţii speciale (adică, în lagăre de concentrare), ci trebuia înţeles că munca intelectuală poate duce uşor la degenerare şi că oamenii trebuiau cu orice preţ împiedicaţi să citească prea multe cărţi. Această idee revine sub diverse forme în multe dintre cuvântările şi convorbirile lui Mao. în general, el pare să fi fost de părere că, cu cât oamenii ştiu mai mult, cu atât sunt mai răi. La o conferinţă ţinută în martie 1958, la Chengdu, el spunea că, în decursul istoriei, oameni tineri şi cu puţine cunoştinţe s-au dovedit superiori oamenilor învăţaţi. Confucius, lisus, Buddha, Marx şi Sun Yat-sen erau foarte tineri şi nu ştiau multe atunci când au început să-şi formeze ideile; Gorki nu a mers la şcoală decât timp de doi ani; Franklin a fost vânzător de ziare pe stradă; descoperitorul penicilinei lucrase la o spălătorie. Potrivit unei cuvântări a lui Mao din 1959, sub domnia împăratului Wu-ti, prim-ministrul, Che Fa-chih, era analfabet, dar scria poezie; Mao a ţinut însă să adauge că el însuşi nu se opunea combaterii analfabetismului. Într-o altă cuvântare, din februarie 1964, reamintea că în dinastia Ming n-au fost decât doi împăraţi buni, ambii neştiutori de carte, şi că, atunci când peste ţară s-au înstăpânit intelectualii, rezultatul au fost sărăcia şi prăpădul. „Este evident

că lectura prea multor cărţi este nocivă.” (Schram) „Nu trebuie să citim prea multe cărţi. Trebuie să citim cărţi marxiste, dar nici din ele prea multe; o duzină este de-ajuns. Dacă citim prea mult, riscăm să ne transformăm în opusul nostru, să devenim şoareci de bibliotecă, dogmatici, revizionişti.” „împăratul Wu din dinastia Liang a domnit destul de bine în tinereţe, dar apoi a citit prea multe cărţi şi nu a mai domnit la fel de bine. A murit de foame în T’ai Ch’eng.”

Morala acestor reflecţii istorice este limpede: intelectualii trebuie trimişi să muncească la ţară, predarea de lecţii în şcoli şi facultăţi trebuie scurtată (Mao a declarat în repetate rânduri că pe toate treptele învăţământului activităţile didactice aveau o durată prea mare), iar admiterile trebuiau făcute după criterii politice. Acest din urmă punct a fost şi continuă să fie controversat în cadrul partidului. „Conservatorii” susţin că la admitere şi la acordarea de grade trebuie aplicat un minim de criterii academice, pe când „radicalii” susţin că originea socială şi conştiinţa politică sunt singurele care trebuie să conteze. Acest al doilea punct de vedere este, în mod vădit, în concordanţă cu ideile lui Mao, care, în 1958, spusese în două rânduri, cu satisfacţie, despre chinezi că sunt aidoma unei foi de hârtie imaculate pe care puteai desena orice imagine voiai.

Această profundă neîncredere în cunoştinţe, profesionism şi în toată cultura creată de clasele privilegiate ilustrează clar originile ţărăneşti ale comunismului chinez. El este cum nu se poate mai departe de doctrina lui Marx şi de tradiţia marxismului european, inclusiv a leninismului, cu toate că şi la începutul Revoluţiei Ruse au existat simptome similare de ură faţă de educaţie, mai ales în mişcarea proletcultistă. În China, unde prăpastia dintre elita educată şi mase pare să fi fost în trecut mai mare decât în Rusia, ideea că oamenii fără ştiinţă de carte sunt, în chip firesc, superiori celor învăţări pare un rezultat absolut firesc al revoluţiei făcute de jos. în Rusia, însă, ostilitatea faţă de educaţie şi profesionism nu a figurat niciodată ca prevedere în programul partidului. Şi aici, fireşte,

partidul a dat la o parte vechea intelectualitate şi a purces la transformarea studiilor umaniste, a artei şi literaturii în instrumente de propagandă politică; în acelaşi timp, însă, el a proclamat un cult al expertizei şi a dezvoltat un sistem educaţional bazat pe o înaltă specializare. Modernizarea tehnică, militară şi economică a Rusiei ar fi fost de-a dreptul imposibilă dacă ideologia de stat ar fi exaltat ignoranţa ca atare şi ar fi avertizat împotriva citirii prea multor cărţi. Mao însă pare să fi considerat de la sine înţeles că ţara sa nu urma şi nu putea să se modernizeze în maniera sovietică. El a avertizat în repetate rânduri împotriva imitării „oarbe” a altor ţări. „Tot ce am preluat din afară a fost adoptat în chip rigid şi aceasta s-a soldat cu o mare înfrângere, organizaţiile de partid din Zonele Albe pierzând sută la sută din puterea lor, bazele revoluţionare şi Armata Roşie pierzând nouăzeci la sută din putere şi victoria revoluţiei fiind întârziată cu mulţi ani.” Cu un alt prilej, el facea observaţia că preluarea întocmai a unor modele sovietice a avut efecte catastrofale; el însuşi fusese, timp de trei ani, incapabil să mănânce ouă şi supă de pasăre pentru că o anume revistă sovietică scrisese că acestea erau dăunătoare pentru sănătate.

Maoismul exprimă, astfel, nu doar tradiţionala ură ţărănească faţă de cultura elitelor (fenomen consemnat, de pildă, şi în cadrul Reformei din secolul al XVI-lea), ci şi tradiţionala xenofobie a chinezilor şi neîncrederea lor fată de tot ce vine din afară şi de la oamenii de rasă albă, identificaţi îndeobşte cu jugul imperialist. Relaţiile Chinei cu Uniunea Sovietică n-au făcut decât să consolideze această atitudine generală.

Acelaşi a fost şi motivul pentru care chinezii au căutat o nouă metodă de industrializare; aceasta s-a soldat cu ştiutul fiasco al „marelui salt înainte”, dar ideologia aflată în spatele acestuia nu a fost abandonată. Mao şi adepţii săi credeau că procesul de construire a socialismului trebuia început cu „suprastructura”, adică cu făurirea „omului nou”, că ideologia şi politica trebuiau să aibă prioritate la stabilirea ratei acumulării şi că socialismul nu

însemna progres tehnic şi bunăstare, ci colectivizarea instituţiilor şi a relaţiilor umane, de unde decurgea posibilitatea de a crea instituţii ideale comuniste şi în condiţii tehnice primitive. Pentru aceasta era însă necesară abolirea tuturor legăturilor sociale vechi şi a condiţiilor generatoare de inegalitate; aşa se explică zelul comunişti lor chinezi de a distruge legăturile de familie, care sunt deosebit de rezistente la naţionalizare, precum şi campania lor împotriva motivării private şi a stimulentelor materiale (numite de ei „economism”). Fireşte, recompensele continuă încă să fie într-o anumită măsură diferenţiate în funcţie de calificare şi de
tipul muncii prestate, dar[5] se pare[5] că într-o măsură[5] sensibil mai mică decât în Uniunea Sovietică. Mao era convins că, dacă oamenii beneficiază de o educaţie potrivită, ei vor munci şi fără a fi anume stimulaţi şi că „individualismul” şi căutarea de satisfacţii pentru sine erau o rămăşiţă pernicioasă a mentalităţii burgheze şi trebuiau eradicate. Maoismul este un exemplu tipic de utopie totalitară în care totul trebuie subordonat „binelui general”, ca opus celui individual, deşi nu este clar cum altfel ar putea fi definit cel dintâi dacă este opus celui de-al doilea. Filosofîa lui Mao nu foloseşte deloc conceptul de „bine al individului”, care joacă un rol important în ideologia sovietică, şi, de asemenea, evită limbajul umanist sub toate formele lui. Mao condamna în mod expres ideea de „drepturi naturale ale omului” (Schram); societatea constă din clase reciproc ostile şi între ele nu poate exista comunitate sau concordie, după cum nu există nici forme de cultură independente de clase. „Cărticica roşie” ne spune că „trebuie să susţinem tot ceea ce duşmanul respinge şi să respingem tot ceea ce duşmanul susţine”, formulare la care nu ar fi subscris, probabil, niciun marxist european. Este necesară o ruptură totală cu trecutul, cu cultura tradiţională şi cu tot ceea ce ar putea constitui o punte de unire între clase.

Maoismul, potrivit repetatelor declaraţii ale Conducătorului, reprezintă „aplicarea” marxismului la condiţiile specifice ale Chinei. După cum se poate

vedea însă din analiza de mai sus, mai bine i s-ar potrivi caracterizarea de utilizare a tehnicii leniniste de acaparare a puterii, sloganurile marxiste servind, în cazul lui, mai degrabă drept travesti al unor idei şi scopuri care sunt străine sau potrivnice marxismului. „Primatul practicii” este, firește, un principiu care-şi are rădăcinile în marxism, dar ar fî într-adevăr extrem de greu de apărat în termeni marxişti concluzia că lectura cărţilor este dăunătoare şi că analfabeţii sunt în chip firesc mai înţelepţi decât oamenii instruiţi. Considerarea ţărănimii, în locul proletariatului, drept clasa cea mai revoluţionară se află în flagrant dezacord cu întreaga tradiţie marxistă. La fel şi ideea „revoluţiei permanente” dacă, prin aceasta, se înţelege că niciodată conflictele de clasă nu vor dispărea şi că, în consecinţă, trebuie rezolvate prin revoluţii periodice. Ideea „opoziţiei” dintre munca intelectuală şi cea fizică este marxistă, dar cultul muncii manuale ca fiind cea mai nobilă îndeletnicire umană este o interpretare grotescă a utopiei lui Marx. Cât despre ideea că ţăranul ar fi reprezentantul suprem al „omului complet”, nemutilat de diviziunea muncii, ea se întâlneşte pe alocuri la narodnicii ruşi din secolul al XlX-lea, dar este, tot aşa, diametral opusă tradiţiei marxiste. Principiul general al egalităţii este neîndoielnic marxist, dar este greu de presupus că Marx l-ar fi văzut întruchipat în politica trimiterii forţate a intelectualilor la muncă în orezării. Făcând o comparaţie întru câtva anacronică, am putea spune că, din perspectiva doctrinei marxiene, maoismul aparţine tipului de comunism primitiv care, după cum spunea Marx, nu numai că na depăşit proprietatea privată, dar nici măcar n-a ajuns la nivelul acesteia.

Într-un anumit sens, limitat, comunismul chinez este mai egalitar decât varianta sovietică; nu însă pentru că ar fi mai puţin totalitar, ci dimpotrivă. El este mai egalitar prin faptul că salariile şi alte câştiguri sunt mai puţin diferenţiate; anumite simboluri ierarhice, precum însemnele gradelor militare, au fost desfiinţate şi, în general, regimul este mai „populist” decât cel din Uniunea Sovietică.

În ţinerea sub control a populaţiei joacă un rol mai important instituţii organizate pe bază teritorială sau a locului de muncă, rolul poliţiei de profesie fiind în mod corespunzător diminuat. Sistemul spionajului generalizat şi al denunţului reciproc pare a funcţiona prin intermediul comitetelor locale de diferite feluri şi este tratat în mod fatis ca o îndatorire civică. Este adevărat, pe de altă parte, că Mao s-a bucurat de mai multă popularitate decât s-au bucurat vreodată bolşevicii, ceea ce l-a făcut mai încrezător în forţele proprii decât erau aceştia. Lucrul acesta se vede nu atât din repetatele îndemnuri de a-i lăsa pe oameni să vorbească (căci şi Stalin facea ocazional acest lucru), cât din riscul pe care şi l-a asumat în timpul revoluţiei culturale de a-i incita pe oameni să răstoarne aparatul de partid existent. Pe de altă parte, însă, este clar că, pe parcursul întregii perioade haotice, el a ţinut în mâinile sale instrumentele puterii şi ale constrângerii, ceea ce i-a permis să îngrădească excesele celor care-i urmau sfatul. În numeroase prilejuri, Mao a propovăduit evanghelia „centralismului democratic” şi nu este deloc clar că interpretarea pe care o dădea acestuia ar fi fost cu ceva diferită de cea a lui Lenin. Proletariatul guvernează ţara prin partid, acţiunile partidului sunt bazate pe disciplină, minoritatea se supune majorităţii, iar partidul, în întregul lui, se supune conducerii centrale. Atunci când Mao declară că centralismul este, „înainte de toate (...) o centralizare a ideilor juste” (Schram), nu încape nicio îndoială că partidul este cel care decide dacă o idee este justă sau nu.

în februarie 1957, Mao a ţinut o cuvântare, *Despre atitudinea justă faţă de contradicţiile din popor,* care se numără şi ea printre textele de căpetenie pe care se sprijină reputaţia sa de teoretician. În această cuvântare, el declară că trebuie deosebit cu grijă între contradicţiile dinăuntrul poporului şi cele dintre popor şi duşmanii lui. Acestea din urmă se rezolvă prin dictatură, iar cele dintâi, prin centralism democratic. în „popor” există libertate şi democraţie...

[3]

dar această libertate este o libertate care arc o conducere, şi această democraţie este o democraţie sub conducere centralizată, nu anarhie...

Cei ce revendică libertate şi democraţie în abstract privesc democraţia ca pe un scop, şi nu ca pe un mijloc. Democraţia pare uneori să fie un scop, dar, de fapt, este doar un mijloc. Marxismul ne învaţă că democraţia este parte componentă a suprastructurii şi aparţine categoriei politicului. Cu alte cuvinte, în ultimă instanţă, ea serveşte bazei economice. Acelaşi lucru este valabil despre libertate." *{Four Essays on Philosophy)*

Principala concluzie practică trasă de aici este că rezolvarea contradicţiilor din popor se face combinând cu pricepere educaţia şi măsurile administrative, pe când conflictele dintre popor şi duşmanii lui trebuie rezolvate prin dictatură, adică prin forţă. Totuşi, după cum relevă Mao în alte locuri, contradicţiile „neantagoniste" din popor se pot transforma cu timpul în contradicţii antagoniste dacă cei ce împărtăşesc vederi injuste refuză să-şi recunoască eroarea. Tâlcul acestor cuvinte nu prea are cum să fie altul decât acela de avertisment adresat opozanţilor din partid ai lui Mao că, dacă vor recunoaşte prompt adevărul, vor fi iertaţi, iar dacă nu, vor fi declaraţi duşmani de clasă şi trataţi în consecinţă. Cât priveşte vederile conflictuale dinăuntrul poporului, Mao enumeră şase criterii *{ibidem)* pentru distingerea celor juste de cele injuste. Vederile şi acţiunile sunt juste dacă unesc poporul în loc să-l dezbine, dacă sunt benefice, şi nu nocive construcţiei socialiste, dacă contribuie la consolidarea, şi nu la slăbirea dictaturii democratice, dacă ajută la întărirea centralismului democratic, dacă vin în sprijinul rolului conducător al partidului comunist şi dacă sunt benefice unităţii socialiste internaţionale şi unităţii popoarelor iubitoare de pace din lume.

În toate aceste precepte privitoare la democraţie, libertate, centralism şi rolul conducător al partidului, nu există nimic potrivnic ortodoxiei leninist-staliniste. Pare să existe însă o diferenţă de ordin practic, nu în sensul imaginat de mulţi entuziaşti occidentali ai maoismului, cum că în China ar guverna „masele", ci în sensul că aici guvernarea are

o aparenţă mai consultativă, pentru că partidul are la dispoziţie mai multe metode de manipulare ideologică decât au liderii sovietici. Aceasta se datorează prezenţei mai îndelungate a părintelui revoluţiei, a cărui autoritate era netăgăduită, precum şi faptului că în China societatea este precumpănitor rurală, confirmând oarecum spusa lui Marx că un lider al ţăranilor trebuie să fie şi Domnul lor. Într-o situaţie în care clasele care reprezentau vechea cultură sunt practic lichidate, iar canalele de informare sunt controlate şi mai strict decât în Uniunea Sovietică („centralizarea ideilor juste”, potrivit expresiei lui Mao), este posibil ca, fără încălcarea puterilor guvernului central, multe chestiuni locale de viaţă politică sau economică să fie soluţionate de către diferite comitete locale în locul aparatului guvernamental oficial.

„Egalitarismul” este, cu siguranţă, una dintre cele mai importante componente ale ideologiei maoiste; este vorba, după cum am văzut, de tendinţa de diminuare a diferenţelor salariale şi de principiul că toată lumea trebuie să presteze un anumit cuantum de muncă manuală (deşi conducătorii şi principalii ideologi par a fi exceptaţi de la această cerinţă). Aceasta nu înseamnă însă că ar exista şi vreo tendinţă spre egalitate în sens politic. În epoca contemporană, accesul la informaţie este o valoare fundamentală şi o condiţie *sine qua non* a participării egale la guvernare, or, în această privinţă, populaţia Chinei este mai dezavantajată chiar şi decât cea a Uniunii Sovietice. în China, totul e secret. Publicul n-are practic acces la niciun fel de date statistice; şedinţele Comitetului Central şi ale organelor administraţiei de stat sunt adesea tinute în condiţii de secret total.

Ideea că[?] „masele” controlează[5] economia[5] într-o ţară unde nimeni din afara conducerii superioare nu ştie nici măcar ce sunt acelea planuri economice este una dintre cele mai extravangante fantezii ale maoiştilor occidentali. Informaţia despre străinătate pe care cetăţeanul chinez o poate spicui din surse oficiale este minimă, iar izolarea lui culturală este aproape completă. Edgar Snow, unul dintre cei mai entuziaşti

observatori ai comunismului chinez, relata, după o vizită a sa din 1970, că singurele cărţi accesibile publicului erau manualele şi lucrările lui Mao; cetăţenii chinezi puteau merge la teatru în grupuri (bilete individuale nu se vindeau practic deloc) şi puteau citi ziare care nu le spuneau mai nimic despre lumea din afară. Pe de altă parte, remarca Snow, ei erau scutiţi de relatările despre omoruri, droguri şi perversiuni sexuale, oferite până la saţietate de către presă cititorilor occidentali.

Viaţa religioasă a fost, practic, anihilată; vânzarea de obiecte folosite la ceremoniile religioase este interzisă prin lege. Chinezii au abandonat multe dintre aspectele faţadei democratice care au supravieţuit în Uniunea Sovietică, precum alegerile generale sau procuratura/justiţia independentă de autorităţile de poliţie; acestea din urmă administrează, practic, atât „justiţia”, cât şi represiunea. Amploarea constrângerii directe nu este cunoscută; nimeni n-ar putea evalua nici măcar în mod aproximativ numărul deţinuţilor din lagărele de concentrare. (În Uniunea Sovietică se ştie mult mai mult despre aceste lucruri, ca urmare a unei oarecare relaxări de după moartea lui Stalin.) Dificultăţile cu care se confruntă experţii sunt ilustrate de faptul că estimările cu privire la populaţia Chinei diferă între ele cu până la patruzeci sau cincizeci de milioane.

Influenţa ideologică a maoismului în afara Chinei are două surse principale. În primul rând, începând din momentul rupturii cu Uniunea Sovietică, liderii chinezi împart lumea nu în lagărul „socialist” şi cel „capitalist”, ci în „ţări bogate” şi „ţări sărace”; Uniunea Sovietică este plasată în prima categorie, fiind, pe deasupra, potrivit lui Mao, şi scena unei restauraţii burgheze. Lin Piao a căutat să aplice la scară internaţională vechiul slogan al Armatei Roşii chineze privind „încercuirea oraşelor de către sate”. Exemplul Chinei exercită, cu siguranţă, o anumită atracţie asupra ţărilor Lumii a Treia. Reuşitele comunismului sunt vizibile pentru toată lumea, el a eliberat China de influenţa străinilor şi, cu costuri enorme, a aşezat-o pe drumul modernizării tehnice şi

sociale. Naţionalizarea întregii vieţi sociale a dus, la fel ca în alte ţări totalitare, la abolirea sau atenuarea unora dintre flagelurile de care suferă omenirea, îndeosebi ţările agrare înapoiate: şomajul, penuria alimentară endemică şi cerşetoria de masă. întrebarea dacă modelul chinez ar putea fi imitat cu succes, de pildă în ţările din Africa neagră, nu intră în preocupările lucrării de faţă.

Cealaltă sursă din care s-a alimentat influenţa ideologică a maoismului, îndeosebi în anii ’60, a constituit-o preluarea de către unii intelectuali şi studenţi occidentali a fanteziilor utopice care au constituit faţada comunismului chinez. Pe atunci, maoismul căuta să se recomande drept soluţia universală a tuturor problemelor umane. Numeroase secte şi personalităţi de stânga par să fi îmbrăţişat cu seriozitate convingerea că el era leacul perfect pentru toate maladiile societăţii industriale şi ca Statele Unite şi Europa Occidentală puteau şi trebuiau să fie revoluţionate după principii maoiste. într-o vreme când prestigiul ideologic al Rusiei sovietice suferise o cădere, aspiraţiile utopice sau fixat asupra Orientului exotic, la aceasta contribuind şi ignoranţa generală în privinţa stărilor de lucruri din China. Pentru cei aflaţi în căutarea unei lumi perfecte şi a unei revoluţii sublime, atotcuprinzătoare, China a devenit Mecca unei noi mântuiri şi ultima mare speranţă de război revoluţionar, căci nu repudiaseră oare chinezii formula sovietică a „coexistenţei paşnice”? Multe grupuri maoiste au fost amarnic dezamăgite atunci cânt chinezii au abandonat în mare parte prozelitismul lor revoluţionar, întorcându-se la forme mai „normale” de rivalitate politică după ce, evident, încetaseră să mai spere că maoismul putea să devină o forţă reală în Europa şi în America de Nord.

Adevărul e că maoismul n-a avut în ţările occidentale un efect semnificativ asupra poziţiei partidelor comuniste existente; nu a generat nicio schismă cât de cât importantă, ci a rămas apanajul unor mici grupuri fracţioniste. N-a înregistrat vreun succes notabil nici în Europa de Est, exceptând cazul special al Albaniei. Drept urmare, chinezii şi-au schimbat

tactica şi, în loc să ofere maoismul ca pe un remediu suveran aplicabil deopotrivă în Marea Britanic, Statele Unite, Polonia şi Congo, s-au concentrat pe demascarea imperialismului rus şi pe căutarea de alianţe sau, cel puţin, pe obţinerea unui oarecare cuantum de influenţă având în vedere interesul comun de zăgăzuire a expansiunii sovietice. Pare, într-adevăr, că aceasta este o linie mult mai promiţătoare, deşi una pur politică, şi nu derivată din ideologia maoistă; în măsura în care această politică mai face uz de limbajul marxist, o face, mai degrabă, în chip decorativ decât esenţial.

Din perspectiva istoriei marxismului, ideologia maoistă merită atenţie nu pentru că Mao ar fi „dezvoltat” ceva, ci pentru că ea ilustrează flexibilitatea nelimitată a oricărei doctrine după ce aceasta devine istoriceşte influentă. Pe de o parte, marxismul a devenit instrumentul imperialismului rus; pe de alta, el este cimentul ideologic sau suprastructura unei ţări uriaşe care aspiră la depăşirea înapoierii tehnice şi economice cu alte mijloace decât acţiunea obişnuită a pieţei (de care, în multe cazuri, ţările înapoiate n-au practic cum să profite). Marxismul a devenit forţa motrice a unui stat puternic, intens militarizat, care se foloseşte de forţă şi de manipulare ideologică pentru a-şi mobiliza supuşii la cauza modernizării. În tradiţia marxistă au existat, cu siguranţă, după cum am văzut, elemente importante care puteau servi la a justifica *establishment-xA* guvernărilor totalitare. Un lucru este, însă, neîndoielnic: comunismul, aşa cum îl înţelegea Marx, a fost un ideal destinat societăţilor industriale puternic dezvoltate, nicidecum o metodă de organizare a ţărănimii în scopul de a crea rudimentele industrializării. Or, iată că s-a dovedit că acest scop putea fi atins cu ajutorul unei ideologii în care vestigii de marxism au fost amalgamate cu o utopie ţărănească şi cu tradiţiile despotismului oriental, o mixtură care se pretinde a fi marxism *par excellence* şi care nu este lipsită de o anume eficienţă.

Obnubilarea admiratorilor occidentali ai comunismului chinez este aproape incredibilă.

Intelectuali care nu găsesc cuvinte îndeajuns de tari spre a condamna militarismul SUA cad în extaz faţă de o societate în care instruirea militară a copiilor începe de la vârsta de trei ani şi toti cetăţenii de sex bărbătesc sunt obligaţi să presteze serviciu militar cu o durată de patru până la cinci ani.
Tinerii *hippies* sunt îndrăgostiţi de un stat care impune o disciplină de muncă severă, fără zile nelucrătoare, şi aplică un cod puritan de morală sexuală, pentru a nu mai vorbi de consumul de droguri. Până şi unii autori creştini vorbesc elogios despre sistemul chinez, deşi, în această ţară, religia a fost stârpită fără milă. (Aici este prea puţin important că Mao pare să fi crezut în viaţa de apoi. În 1965, el i-a spus în două rânduri lui Edgar Snow că, în curând, „urma să-l vadă pe Dumnezeu”. [Snow]; acelaşi lucru ba spus şi într-o cuvântare din 1966 [Schram], precum şi în 1959 *[ibidem^* când s-a referit în glumă la viitoarea sa întâlnire cu Marx.)

Republica Populară Chineză este, de bună seamă, un factor enorm de important în lumea de astăzi, nu în ultimul rând din perspectiva zăgăzuirii expansionismului sovietic. Acesta este însă un aspect de prea puţin interes pentru istoria marxismului.

Epilog

Marxismul a fost cea mai mare iluzie a secolului nostru. A fost un vis care oferea perspectiva unei societăţi de o desăvârşită unitate, în care toate aspiraţiile omeneşti vor fi împlinite şi toate valorile reconciliate. El a preluat teoria hegeliană a „contradicţiilor progresului", dar, deopotrivă, şi crezul liberal-evoluţionist că, „în ultimă instanţă", mersul istoriei conduce în mod inevitabil spre mai bine şi că stăpânirea crescândă a naturii de către om va fi, după o vreme, însoţită şi de o mai mare libertate. Şi-a datorat succesul, în buna parte, combinării fanteziilor mesianice cu o cauză socială specifică şi genuină: lupta clasei muncitoare europene împotriva sărăciei şi exploatării. Această combinaţie a fost exprimată printr-o doctrină coerentă purtând numele absurd (preluat de la Proudhon) de „socialism ştiinţific" – absurd pentru că mijloacele pentru atingerea unui scop pot fi ştiinţifice, nu însă şi alegerea scopului însuşi. Acest nume reflecta însă mai mult decât simplul cult al ştiinţei, pe care Marx îl avea în comun cu restul generaţiei sale. El exprima crezul, discutat critic în repetate rânduri pe parcursul lucrării de faţă, potrivit căruia, în cele din urmă, cunoaşterea umană şi practica umană, îndrumate de voinţa, vor coincide în mod necesar şi vor deveni inseparabile în cadrul unei perfecte unităţi, astfel încât alegerea scopurilor va deveni efectiv identică cu mijloacele cognitive şi practice de atingere a lor. Această confuzie a avut drept consecinţă firească ideea că succesul unei mişcări sociale era o dovadă a adevărului ei „ştiinţific" sau chiar ideea că, cine se dovedea mai puternic, acela avea negreşit de partea sa „ştiinţa". Această idee este, în mare parte, răspunzătoare pentru toate trăsăturile antiştiinţifîce şi antiintelectuale ale marxismului în ipostaza lui

particulară de ideologie a comunismului.

A spune că marxismul este o iluzie nu înseamnă a spune că este doar atât. Marxismul ca interpretare a istoriei trecute trebuie deosebit de marxismul ca ideologie politică. Nicio persoană rezonabilă nu va nega ca doctrina materialismului istoric a adăugat ceva valoros instrumentarului nostru intelectual şi a îmbogăţit modul nostru de a înţelege trecutul. S-a argumentat, ce-i drept, că, luată în sens strict, această doctrină este un nonsens, iar într-un sens lax, este un loc comun; trebuie spus însă că, dacă a devenit un loc comun, aceasta s-a datorat, în mare măsură, influenţei lui Marx. Mai mult, dacă marxismul a dus la o mai bună înţelegere a economiei şi civilizaţiei epocilor trecute, aceasta ţine, fără îndoială, de faptul că Marx îşi formula uneori teoria în forme extreme, dogmatice şi inacceptabile. Dacă vederile lui ar fi fost circumstantiate cu toate restricţiile şi rezervele care sunt obişnuite în gândirea raţională, ele ar fi avut mai puţină influenţă şi poate că ar fi trecut, pur şi simplu, neobservate. Aşa, însă, după cum se întâmplă adesea cu teoriile din zona umanioarelor, elementul de absurditate a favorizat transmiterea conţinutului lor raţional. Din acest punct de vedere, rolul marxismului este comparabil cu cel pe care l-au jucat în ştiinţele sociale psihanaliza şi behaviorismul. Exprimându-şi teoriile în forme extreme, Freud şi Watson au izbutit să impună atenţiei generale anumite probleme reale şi să inaugureze direcţii de explorare fecunde, ceea ce, probabil, nu ar fi reuşit dacă şi-ar fi însoţit vederile cu rezerve scrupuloase şi le-ar fi lipsit, astfel, de un contur limpede şi de acuitate polemică. Abordarea sociologică în studiul civilizaţiei se întâlneşte înainte de Marx la autori precum Vico, Herder şi Montesquieu sau la autori contemporani lui, dar independenţi de el, precum Michelet, Renan şi Taine; niciunul dintre aceştia, însă, nu şi-a expus ideile în forma extremă, unilaterală, dogmatică din care derivă forţa marxismului.

Drept urmare, moştenirea intelectuală a lui Marx a

avut, pe undeva, aceeaşi soartă cu cea pe care urma s-o aibă mai târziu moştenirea lui Freud. Adepţi ortodocşi ai marxismului mai există şi astăzi, dar reprezintă o forţă culturală neglijabilă, în timp ce contribuţia marxismului în sfera cunoaşterii umaniste, îndeosebi în cea a ştinţelor istorice, a devenit o temă subiacentă generală, fără legătură cu vreun „sistem” care pretinde să explice totul. În prezent, nu-i nevoie să te consideri sau să fii considerat marxist pentru a studia, să zicem, istoria literaturii sau a picturii în lumina conflictelor sociale dintr-o anumită perioadă, şi poţi face acest lucru fără a crede că întreaga istorie umană este istoria conflictelor de clasă sau că diferitele aspecte ale civilizaţiei nu-şi au o istorie proprie întrucât „adevărata” istorie este cea a tehnologiei şi a „relaţiilor de producţie”, întrucât „suprastructura” se dezvoltă din „bază” ş.a.m.d.

A recunoaşte, între anumite limite, valabilitatea materialismului istoric nu echivalează cu a admite adevărul marxismului. Unul dintre motivele pentru care trebuie făcută deosebirea între cele două este că marxismul a proclamat din capul locului teza că sensul unui proces istoric nu poate fi sesizat decât interpretând trecutul în lumina viitorului, altfel spus, că nu putem înţelege ceea ce a fost şi ceea ce este decât dacă posedăm un fel de cunoştere despre ceea ce va fi. Marxismul, de bună seamă, nu ar fi marxism fără pretenţia sa de „cunoaştere ştiinţifică” a viitorului, ceea ce face de neocolit întrebarea în ce măsură este posibilă o astfel de cunoaştere. Predicţia este, firește, nu doar o componentă a multor ştiinţe, ci şi un aspect inseparabil chiar şi al celor mai banale acţiuni, deşi nu putem „cunoaşte” viitorul în acelaşi mod ca trecutul dat fiind că orice predicţie cuprinde un element de incertitudine. „Viitor” este atât ceea ce se va întâmpla în momentul următor, cât şi ceea ce se va întâmpla peste un milion de ani; dificultatea predicţiei creşte, desigur, odată cu distanţa în timp şi cu gradul de complexitate al obiectului ei. În materie de viaţă socială, predicţiile sunt, după cum se ştie, mai nesigure decât în alte domenii, chiar şi dacă ne limităm la termene scurte

şi la câte un singur factor cuantificabil, cum se întâmplă în cazul prognozelor demografice. în general, anticipăm viitorul prin extrapolarea unor tendinţe existente, conştienţi fiind însă că întotdeauna şi pretutindeni valoarea unor astfel de extrapolări este extrem de limitată şi că în niciun domeniu de cercetare curbele de evoluţie nu se prelungesc la nesfârşit după aceeaşi ecuaţie. Cât despre prognozele cu caracter global şi fără limite de timp, ele nu sunt decât nişte fantezii, indiferent dacă perspectivele pe care le oferă sunt bune sau proaste. Nu există mijloace raţionale de a prevedea „viitorul omenirii" pe lungi perioade sau de a anticipa natura „formaţiunilor sociale" prin care se vor caracteriza epocile viitoare. Ideea că putem face în mod „ştiinţific" asemenea prognoze şi că, dacă nu le-am putea face, n-am putea înţelege nici trecutul este inerentă teoriei marxiste a „formaţiunilor sociale"; iată unul dintre motivele pentru care această teorie este fantezistă şi pentru care, de asemenea, este politic eficientă. Influenţa pe care marxismul a dobândit-o, departe de a fi rezultatul sau dovada caracterului său ştiinţific, se datorează aproape integral elementelor fanteziste, iraţionale, pe care le cuprinde. Marxismul este o doctrină a încrederii oarbe că paradisul satisfacţiei universale este la doi paşi de înfăptuire. Aproape toate profeţiile lui Marx şi ale discipolilor săi s-au dovedit deja false, dar aceasta nu clinteşte defel certitudinea spirituală a credinciosului, întocmai cum nu o clintea nici în cazul sectelor milenariste; pentru că, în ambele cazuri, este vorba de o certitudine care nu se sprijină pe premise empirice sau pe presupuse „legi istorice", ci, pur şi simplu, pe nevoia psihologică de certitudine. În acest sens, marxismul îndeplineşte funcţia unei religii, iar eficienţa sa are, de asemenea, un caracter religios. Este însă o formă de religie denaturată şi caricaturală, deoarece îşi prezintă escatologia temporală drept un sistem ştiinţific, ceea ce mitologiile religioase nu pot aspira să fie.

Am discutat în carte şi chestiunea continuităţii dintre marxism şi întruchiparea sa în comunism, adică în ideologia şi practica leninist-staliniste. Ar fi

absurd să se susţină că marxismul a fost, cum s-ar spune, cauza eficientă a comunismului contemporan; pe de altă parte, comunismul nu este nici o simplă „degenerare” a marxismului, ci este o interpretare posibilă a acestuia, chiar una bine fondată, deşi, în anumite privinţe, primitivă şi parţială. Marxismul a fost o combinaţie de valori care s-au dovedit incompatibile din raţiuni empirice, deşi nu şi logice, astfel că unele dintre ele nu puteau fi înfăptuite decât în detrimentul altora. Marx a fost însă cel care a declarat că ideea de comunism putea fi rezumată printr-o unică formulă: abolirea proprietăţii private; că statul viitorului trebuia să preia gestionarea centralizată a mijloacelor de producţie şi că abolirea capitalului însemna abolirea muncii salariate. Nu era nimic flagrant ilogic în a deduce de aici că exproprierea burgheziei şi naţionalizarea industriei şi a agriculturii vor duce la emanciparea generală a omenirii. În fapt, s-a dovedit însă că, odată naţionalizate mijloacele de producţie, era posibil ca pe această temelie să fie clădit un monstruos edificiu de minciuni, exploatare şi opresiune. Acesta nu a fost, ca atare, o consecinţă a marxismului; comunismul a fost, mai degrabă, o versiune denaturată a idealului socialist, care şi-a datorat originea mai multor circumstanţe şi accidente istorice, dintre care ideologia marxistă a fost doar una. Nu se poate spune totuşi că marxismul a fost „falsificat” în vreun sens esenţial. Argumentele care se aduc astăzi spre a arăta că „nu aceasta a avut în vedere Marx” sunt sterile din punct de vedere intelectual şi practic. Nu intenţiile lui Marx constituie factorul decisiv în evaluarea istorică a marxismului, iar în sprijinul libertăţii şi al valorilor democratice, există argumente mai temeinice decât faptul că, privind lucrurile mai îndeaproape, se constată că Marx nu a fost atât de ostil acestor valori cum ar putea să pară la prima vedere.

Marx a preluat idealul romantic de unitate socială, iar comunismul l-a înfăptuit în singurul mod fezabil într-o societate industrială, acela al unui sistem de guvernare despotic. Originea acestui vis se găseşte în imaginea idealizată a oraşului-stat grecesc

popularizată de Winckelmann şi de alţii în secolul al XVIII-lea şi preluată, ulterior, de filosofii germani. Marx pare să-şi fi închipuit că, odată înlăturaţi capitaliştii, întreaga lume putea deveni un fel de *agora* atenianã; trebuia doar interzisă proprietatea privată asupra maşinilor sau a pământului şi, ca prin minune, oamenii vor înceta să fie egoişti, iar interesele lor vor coincide într-o desăvârşită armonie. Marxismul nu explică defel pe ce se sprijină această profeţie sau ce motive am avea să credem că orice fel de conflicte între interesele oamenilor vor dispărea de îndată ce mijloacele de producţie vor fi naţionalizate.

în plus, Marx a combinat aceste visuri romantice cu aşteptarea socialistă, că în paradisul terestru toate nevoile vor fi pe deplin satisfăcute. Primii socialişti par să fi înţeles sloganul „Fiecăruia după nevoi” într-un sens limitat, acela că oamenii nu vor mai trebui să sufere de frig şi de foame şi să-şi ducă viata striviţi de nevoi şi sărăcie. Marx, însă, şi numeroşi marxişti de după el şi-au închipuit că în socialism se vor găsi de toate din abundenţă. S-a dovedit posibila nutrirea acestei speranţe sub forma ultraoptimistă că toate nevoile vor fi satisfăcute, de parcă fiecare om urma să posede un inel magic sau un *djinn* gata să-i îndeplinească orice poftă. Cum însă o astfel de făgăduinţă nu prea putea fi luată în serios, marxiştii care s-au aplecat mai stăruitor asupra acestei chestiuni au tras concluzia, pentru care au găsit destule temeiuri şi în lucrările lui Marx, că orânduirea comunistă va asigura satisfacerea nevoilor „adevărate” sau „genuine”, consonante cu natura umană, nu şi a capriciilor şi poftelor arbitrare de tot soiul. Aceasta a dat naştere însă unei întrebări la care nimeni nu a oferit un răspuns clar: cine şi după ce criterii urma să decidă care dintre nevoi sunt „genuine”? Dacă fiecare om ar urma să decidă pentru sine, atunci toate nevoile ar fi, în egală măsură, genuine cu condiţia de a fi efectiv, adică subiectiv simţite, nerămânând loc pentru nicio altă distincţie. Pe când, dacă cel ce decide este statul, atunci, cea mai măreaţă emancipare din istorie constă într-un sistem de repartiţie planificată a

tuturor bunurilor.

în prezent, este limpede pentru toată lumea, cu excepţia unei minorităţi de adolescenţi stângişti, că socialismul nu poate satisface literalmente toate nevoile, ci poate aspira doar la o repartiţie justă a resurselor neîndestulătoare, ceea ce ridică spinoasa problemă a definirii „justeţii" şi problema deciziei privitoare la mecanismele sociale prin care ar urma să fie efectuată acea repartiţie „justă" în fiecare caz particular. Ideea unei egalităţi perfecte, adică a accesului egal al fiecăruia la toate bunurile, este nu doar irealizabilă economic, ci şi autocontradictorie, pentru că o egalitate perfectă nu poate fi imaginată decât în condiţiile unui
sistem de despotism extrem, în timp ce despotismul însuşi presupune inegalitatea cel puţin în privinţa unor avantaje de bază, cum sunt participarea la putere şi accesul la informaţie, (Din acelaşi motiv, *les gauchistes* contemporani se găsesc în postura contradictorie de a cere mai multă egalitate şi mai puţină administrare; în viaţa reală, mai multă egalitate presupune mai multă administrare, iar egalitatea absolută înseamnă administrare absolută.)

Pentru ca socialismul să fie altceva decât o închisoare totalitară, el nu poate fi decât un sistem de compromisuri între valori diferite care se limitează reciproc. Planificarea economică atotcuprinzătoare şi dacă ar fi posibilă – or, astăzi aproape toată lumea admite că nu este – ar exclude autonomia micilor producători şi a unităţilor regionale, autonomie care se numără printre valorile tradiţionale ale socialismului, deşi nu şi ale celui marxist. Progresul tehnic nu poate coexista cu asigurarea absolută a traiului pentru fiecare. Este inevitabilă iscarea de conflicte între libertate şi egalitate, între planificare şi autonomia grupurilor mici, între democraţia economică şi managementul eficient, conflicte care nu pot fi aplanate decât prin compromis şi soluţii parţiale.

în ţările industriale dezvoltate toate instituţiile sociale destinate atenuării inegalităţilor şi asigurării unui minim de securitate (fiscalitatea progresivă, serviciile sanitare, ajutoarele de şomaj, controlul

preţurilor etc.) au fost create şi extinse cu preţul proliferării birocraţiei de stat şi nimeni nu poate sugera cum s-ar putea evita această consecinţă indezirabilă.

Dilemele de acest fel n-au prea mult de-a face cu marxismul, iar doctrina marxistă nu poate ajuta, practic, cu nimic la soluţionarea lor. Credinţa apocaliptică în sfârşitul istoriei, în inevitabilitatea socialismului şi în succesiunea necesară a „formaţiunilor sociale”, „dictatura proletariatului”, exaltarea violenţei, încrederea în eficacitatea automată a naţionalizării industriei, fantazările despre o societate fără conflicte şi o economie fără bani, toate acestea n-au nimic comun cu socialismul democratic. Scopul acestuia din urmă este crearea de instituţii care să poată reduce treptat subordonarea producţiei faţă de profit, eliminarea sărăciei, diminuarea inegalităţii, înlăturarea barierelor care stau în calea accesului la educaţie şi diminuarea ameninţării pe care o constituie pentru libertăţile democratice birocraţia de stat şi seducţiile totalitarismului. Toate aceste ? 3 ? eforturi şi încercări sunt însă sortite eşecului dacă nu sunt ferm 5 ? înrădăcinate în valoarea libertăţii, a acelei libertăţi pe care marxiştii o stigmatizează drept „negativă” şi prin care se înţelege acea arie de decizii pe care societatea o lasă ca apanaj al individului. Şi aceasta nu numai pentru că libertatea este o o valoare intrinsecă, neavând nevoie de justificări exterioare, ci şi pentru că, iară ea, societăţile nu sunt capabile să se auto reformeze; sistemele despotice, fiind lipsite de acest mecanism de autoreglare, nu-şi pot corecta erorile decât după ce acestea au condus la dezastre.

5-

Marxismul se află de decenii îngheţat şi imobilizat ca suprastructură ideologică a unei mişcări politice totalitare, ceea ce l-a făcut să piardă contactul cu evoluţiile intelectuale şi cu realităţile sociale. Speranţa că ar putea fi resuscitat şi făcut să redevină rodnic s-a dovedit repede iluzorie. Ca „sistem” explicativ, el este mort şi incapabil de a oferi vreo „metodă” efectiv utilizabilă pentru interpretarea vieţii moderne, pentru prevederea viitorului sau pentru cultivarea de proiecte utopice. Literatura marxistă contemporană, deşi cantitativ

abundentă, degajă un deprimant aer de sterilitate şi neajutorate, în măsura în care nu este pur istorică.

Cu totul altceva este eficienta marxismului ca instrument de mobilizare politică. După cum am văzut, terminologia sa este folosită în sprijinul celor mai diverse interese politice. în ţările comuniste din Europa, unde marxismul serveşte drept legitimare oficială a regimurilor existente, el a pierdut aproape orice putere de convingere, pe când în China a fost deformat până la nerecunoaştere. Oriunde este la putere comunismul, clasa guvernantă îl transformă într-o ideologie ale cărei surse reale sunt naţionalismul, rasismul şi imperialismul. Comunismul a contribuit mult la revigorarea ideologiilor naţionaliste prin faptul că le-a folosit pentru acapararea şi păstrarea puterii, iar în felul acesta, şi-a produs propriii gropari. Naţionalismul trăieşte doar ca o ideologie a urii, invidiei şi setei de putere; ca atare, el constituie un factor de dezbinare în lumea comunistă, a cărei coerenţă se bazează pe forţă. Dacă întreaga lume ar fi comunistă, ea ar trebui ori să fie dominată de un unic imperialism, ori să fie scena unor necontenite războaie între guvernanţii „marxişti” din diferite ţări.

Suntem martori şi participanţi la ample şi complicate procese intelectuale şi morale, ale căror efecte combinate sunt cu neputinţă de anticipat. Pe de o parte, multe postulate optimiste împărtăşite de umanismul secolului al XlX-lea s-au năruit, iar în multe domenii ale culturii există sentimentul unui impas. Pe de altă parte, graţie vitezei şi difuzării fără precedent a informaţiei, peste tot în lume aspiraţiile umane cresc mai repede decât mijloacele pentru satisfacerea lor; aceasta duce la o accentuare crescândă a frustrării şi, în consecinţă, a agresivităţii. Comunişti s-au dovedit foarte pricepuţi în a exploata această stare de spirit şi în a o canaliza în diferite direcţii, după împrejurări, folosind, pentru scopurile lor, crâmpeie de limbaj marxist. Speranţele mesianice sunt pandantul sentimentului de deznădejde şi neputinţă pe care-o generează în oameni priveliştea acestor eşecuri. Crezul optimist că există un răspuns de-a gata, imediat, la toate

problemele şi calamităţile şi că doar reaua-voinţă a duşmanilor (definiţi după plac) stă în calea aplicării lui instantanee este un ingredient des întâlnit în sistemele ideologice vehiculate sub numele de marxism, ceea ce înseamnă că marxismul îsi schimbă conţinutul de la o situaţie la alta şi se amalgamează cu alte tradiţii ideologice. În prezent, marxismul nici nu interpretează lumea, nici nu o schimbă; el nu este decât un repertoriu de sloganuri folosite la organizarea unor varii interese, în majoritatea lor total străine de cele cu care marxismul se identifica la începuturile lui. La un secol de la colapsul Internaţionalei I, şansele de constituire a unei noi Internaţionale capabile să apere interesele omenirii oropsite de pretutindeni sunt mai slabe ca niciodată.

Autodivinizarea umanităţii, căreia marxismul i-a dat expresie, a sfârşit la fel ca toate încercările similare, fie că au fost individuale sau colective, ca o altă ipostază tragic-grotescă a robiei umane.

.Nou epilog

În acest epilog la Epilog nu mi-a rămas să adaug decât foarte puţin la cele spuse, tot parcimonios, în Noua Prefaţă. După toate câte s-au întâmplat în ultimele decenii, nu avem posibilitatea de a prevedea eventualele noi metamorfoze ale marxismului (presupunând ca ar fi ceva de prevăzut), încarnările lui variate şi reciproc nerecognoscibile sau soarta viitoare a ideologiei comuniste şi a organismelor – aş putea spune la fel de bine, şi „cadavrelor” – ei instituţionale. Comunismul în versiunea lui leninist-stalinista pare a fi sucombat; „capitalismul” – adică economia de piaţă – pare să-şi continue cucerirea triumfătoare a lumii. Să nu uităm însă că ţara cu cea mai numeroasă populaţie din lume, China, cunoaşte în prezent o expansiune flamboaiantă, uluitoare a pieţei (însoţită deopotrivă de o corupţie de proporţii nemaivăzute şi de ritmuri de creştere neobişnuit de înalte), continuând, sub anumite aspecte importante, morbidul său trecut comunist, un trecut pe care, spre deosebire de Uniunea Sovietică de după Stalin, nu şi l-a repudiat oficial niciodată. Poate că acolo, în China, ideologia maoistă este moartă, dar statul şi partidul continuă să exercite un control strict asupra modului de gândire al oamenilor; viaţa religioasă independentă este persecutată şi înăbuşită, aşa cum este, fireşte, şi opoziţia politica. În ciuda existenţei a numeroase organisme nonguvernamentale, dreptul nu există ca organ independent (pentru că drept, în sens propriu, există numai acolo unde cetăţeanul poate acţiona în justiţie organele de stat şi cu şanse de a avea câştig de cauză); nu există libertăţi cetăţeneşti şi libertatea opiniei. În schimb, există muncă de sclavi la scară de masă, lagăre de concentrare (în care se prestează o astfel de muncă) şi reprimare brutală a minorităţilor naţionale,

distrugerea în chip barbar a culturii tibetane fiind, în acest sens, exemplul cel mai cunoscut, dar nicidecum singurul. China nu este un stat comunist în vreun sens recognoscibil al acestui termen, ci o tiranie ivită dintr-un sistem comunist. Numeroşi universitari şi alti intelectuali i-au înăltat osanale pe vremea când îşi etala din plin sălbăticia, dementa şi pornirile distructive. Această modă pare să fi luat sfârşit. Nu se poate spune cu certitudine dacă această ţară va adopta vreodată normele civilizaţiei occidentale; piaţa favorizează evoluţia în această direcţie, dar nicidecum nu o şi garantează.

Va reveni oare pe scenă imperialismul rus după decesul regimului sovietic? Nu este de neconceput – putem observa o anumită doză de nostalgie după imperiul pierdut –, dar, în caz că da, marxismul nu va avea nicio contribuţie la renaşterea lui.

Oricare ar fi definiţia potrivită a capitalismului, piaţa, combinată cu statul de drept şi cu libertăţile cetăţeneşti, pare să aibă avantaje evidente în asigurarea unui nivel tolerabil de bunăstare materială şi securitate. Iată însă că, în pofida beneficiilor sociale şi economice pe care le aduce, „capitalismul” este mereu atacat din toate părţile. Aceste atacuri nu au un conţinut ideologic coerent, recurg deseori la sloganuri revoluţionare, deşi nimeni n-ar fi în măsură să explice ce ar putea însemna cuvântul „revoluţie” în acest context. între această ideologie neînchegată şi tradiţia comunistă există o vagă legătură, dar, în măsura în care în retorica anticapitalistă sunt detectabile urme de marxism, e vorba de un marxism distorsionat în chip grotesc; Marx elogia progresul tehnic şi atitudinea lui era pregnant eurocentrică, marcată, între altele, şi de lipsa de interes pentru problemele ţărilor subdezvoltate. Sloganurile anticapitaliste pe care le auzim astăzi trădează o teamă inabil articulată faţă de tehnologia în nestăvilită creştere, cu posibilele ei efecte secundare nefaste. Nimeni nu poate şti cu siguranţă dacă civilizaţia noastră va fi în stare să facă faţă pericolelor ecologice, demografice şi spirituale pe care le-a generat ori dacă va cădea

victimă unei catastrofe. Iată de ce nu putem spune dacă actualele mişcări „anticapitaliste”, „antiglobalizare” şi alte mişcări obscurantiste înrudite se vor domoli treptat, ajungând, într-o bună zi, să ne pară la fel de înduioşătoare ca legendarii *luddiţi* de la începutul secolului al XlX-lea sau dacă îşi vor păstra vigoarea şi-şi vor îngrosa rândurile.

Putem prezice însă cu destulă siguranţă că Marx va deveni într- o măsură din ce în ce mai mare ceea ce este deja: un capitol într-o carte de istorie a ideilor, o figură care nu mai stârneşte emoţii, autorul, pur şi simplu, al uneia dintre „marile cărţi” ale secolului al XlX-lea, al uneia dintre acele cărţi pe care foarte puţini se ostenesc să le citească, dar ale căror titluri sunt cunoscute publicului educat. Cât despre cele trei volume ale mele, în care am încercat să rezum şi să evaluez fîlosofia sa şi ramificaţiile ei ulterioare (provocând furia – foarte predictibilă, dar mai puţin răspândită decât mă aşteptam – a marxiştilor şi a exponenţilor Stângii), poate că ele se vor dovedi de folos numărului tot mai mic de persoane interesate de acest subiect.

Leszek Kolakowski,
Oxford> iulie 2004

NOTA BIBLIOGRAFICA

Sursele citatelor folosite în text:

Adorno, Theodor W, *Negative Dialectics,* The Seabury Press, New York, 1972; Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973.

Goldmann, L., *The Hidden God,* trad. Thody (International Library of Philosophy), Routledge N Kegan Paul, Londra, 1974.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W, *Dialectic oj Enlightenment,* trad. John Cummings, The Seabury Press, New York, 1972; trad. Allen Lane, The Penguin Press, Londra,
1973.

Korsch, Karl, *Marxism and Philosophy,* trad. E Halliday, New Left Books, Londra, 1970.

Lukács, Georg, *The Meaning of Contemporary Realism,* The Merlin Press, Londra, 1970.

Mao Tse-Tung, *An Anthology of His Writings,* ed. Anne Fremantle, Mentor Books, New American Library, New York, 1962.

Mao Tse-Tung, *Four Essays in Philosophy,* Beijing, 1966; Collets, Londra, 1967.

Mao Tse-Tung, *Quotations From Chairman Mao Tse-Lung,* ed. Stuart Schram, Pall Mall Press, Londra, 1968.

Mao Tse-Tung, *Mao Tse-tung Unrehearsed,* ed. şi trad. Stuart Schram, Pelican Books, Londra, 1974; şi cu titlul *Chairman Mao Talks to the People,* Pantheon Books, New York, 1975.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1964.

Marcuse, Herbert, *Five Lectures,* Allen Lane, The Penguin Press, Londra, 1970.

Snow, Edgar, *The Long Revolution,* Hutchinson, Londra, 1973.

Stalin, Joseph, *Collected Works,* vol. 7 şi 8, ed. engleză în 13 volume, Lawrence & Wishart, Londra, 1953—1955.
Trotsky, Leon, *Their Morals and Ours,* ed. George Novack, Pathfinder Press, New York, 1969.
Trotsky, Leon, *În Defense of Marxism,* New Park Publications, Londra, 1971; Pathfinder Press, New York, 1971.
Trotsky, Leon, *Writings of Leon Trotsky, 1929-1940,* 12 vol., Pathfinder Press, New York, 1971-1977.
Wolff, Robert P, Barrington Moore, Jr. şi Herbert Marcuse, *Critique of Pure Tolerance,* Jonathan Cape, Londra, 1969.
Zhdanov, A.A., *On Literature, Music, and Philosophy,* Lawrence & Wishart, Londra, 1950.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVA

Adorno, T.V. (eu M. Horkheimer), *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947;
Prismen, Frankfurt, 1955;
Einleitungin die Musikologie, Frankfurt, 1962;
Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt, 1964;
Negative Dialektik, Frankfurt, 1966.

Ahlberg, R., *Dialektische Philosophie und Gesellschaft in der Sowjetunion,* Berlin, I960 (cu o Bibliografie buna).

Aleksandrov, G.F., *Istoria zapadnoevropeiskoi filosofii {Istoria filosofiei occidentale),* Moscova, 1946;
(ed.), *Dialekticeski materializm {Materialism dialectic),* Moscova, 1954.

Althusser, L., *Pour Marx,* Paris, 1965;
Lire le Capital, 2 vol., Paris, 1965;
Lénine et la philosophie, ed. a 2-a, Paris, 1972.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism,* Cleveland, 1958.

Aron, R., *Eopium des intellectuels,* Paris, 1955;
Dune sainte famille à l'autre: essais sur les marxismes imaginaires, Paris, 1969.

Avtorhanov, A., *Tehnologhia vlasti {Tehnologia puterii),* ed. a 2-a, Frankfurt, 1973.

Axelos, K., *Marx, Penseur de la technique,* Paris, 1961.

Baczke, B., *Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung. Philosophische Versuche,* Frankfurt, 1969.

Bahr, E., *Ernst Bloch,* Berlin, 1964.

Bauer, R.A., *The New Man in Soviet Psychology,* Cambridge, Mass., 1952.

Bauman, Z., *Towards a Critical Sociology,* Londra şi Boston, 1976.

Baumann, G., *Die Schlüssel-Gewalt der Erkenntniss. Ernst Blochs philosophische Haltung der „konkreten Utopie”,* tezá, Louvain, 1974.
Benjamin, W., *Schriften,* ed. Th. W. Adorno şi G. Schölern, 2 vol., Frankfurt, 1955.
Benseler, F. (ed.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács,* Neuwied, 1965 (cu o bibliografie cuprinzătoare).
Berdiaev, N., *Wahrheit und Lüge des Kommunismus,* Darmstadt, 1953.
Besançon, A., *Court traité de soviétologie à lusage des autorités civiles, militaires et religieuses,* Paris, 1976.
Bienkowski, W., *Mo tory i hamulce socjalizmu {Motoarele şi frânele socialismului),* Paris, 1969.
Blakeley, T.J., *Soviet Philosophy,* Dordrecht, 1964.
Bloch, E., *Gesamtausgabe,* 16 vol., Frankfurt, 1959 şi urm.
Man on his Own, trad, de E.B. Ashton, New York, 1970 (antologie);
On Karl Marx, trad, de J. Maxwell, New York, 1971 (selecţie din *Das Prinzip Hoffnung)',*
Atheism in Christianity, trad, de J.T. Swann, New York, 1972.
Bociurkiw, B.R., Strong, J.W. (ed.), *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe,* Toronto, 1975.
Borkenau, E, *European Communism,* Londra, 1953.
Boschenski, I.M., *Der sowjetrussische dialektische Materialismus,* ed. a 2-a, Berna, 1956.
Brus, W., *The Market in a Socialist Economy,* Londra, 1972;
The Economics and Politics of Socialism, Londra, 1973.
Brzezinski, Z., *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism,* Cambridge, Mass., 1956;
The Soviet Bloc: Unity and Conflict, Cambridge, Mass., 1967.
Buharin, N., *Teoria istoriceskogo materializma {Teoria materialismului istoric),* Moscova, 1921;
(cu E. Preobrajenski), *The ABC of Communism,*

Londra, 1924 şi 1969;
Imperialism and World Economy, New York, 1929.
Burnham, J., *The Managerial Revolution,* New York, 1941.
Bütow, H.G., *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs,* Berlin, 1963.
Carmichael, J., *Trotsky: An Appreciation of his Life,* New York, 1973.
Caute, D., *Communism and the French Intellectuals,* New York, 1964.
Chambre, H., *Le Marxisme en Union Soviétique,* Paris, 1955.
Chang, P.H., *Radicals and Radical Ideology in Chinas Cultural Revolution,* New York, 1973.
Châtelet, E, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme,* Paris, 1962.
Ch'cn, S.E, *Bukharin and the Bolshevik Revolution: a Political Biography 1888-1938,* New York, 1973 (cu o amplă bibliografie).
Congdon, L., *Lukács Road to Marx,* în Survey nr. 2/1974.
Conquest, R., *The Great Terror: Stalins Purge of the Thirties,* Londra, 1968.
Cranston, M., *Mask of Politics,* Londra, 1973.
Dahm, H., *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie,* Köln, 1963.
Daniels, R.V. (ed.), *A Documentary History of Communism,* 2 vol., New York, 1960;
The Conscience of the Revolution, Communist Opposition in Soviet Russia, Cambridge, Mass., I960.
Daubier, J., *Histoire de la révolution culturelle prolétarienne en Chine,* 2 vol., Paris, 1971.
Deborin, A.M., *Vvedenie v fdosofiiu dialekticeskogo materializma {Introducere în filosofia materialismului dialectic),* Petrograd, 1916; ed. a 4-a 1925;
Lenin kak mâslitel {Lenin ca gânditor), Moscova, 1924; şi N. Buharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus,* cu o introducere de Oskar Negt, Frankfurt, 1969.
De George, R.T., *Patterns of Soviet Thought,* Ann Arbor, 1966; *The New Marxism,* New York, 1968.

Desan, W., *The Marxism ofJ.-P. Sartre,* New York, 1965.
Desanti, J., *Phénoménologie et praxis,* Paris, 1963.
Deutscher, L, *The Prophet Armed, Trotsky 1879—1921,* Londra, 1954;
The Prophet Unarmed. Trotsky 1921-1929, Londra, 1959;
The Prophet Outcast. Trotsky 1929-1940, Londra, 1963;
Stalin, A Political Biography, Harmondsworth, 1966; *Marxism in Our Time,* Londra, 1972.
Djil aş, M., *The New Class. An Analysis of the Communist System,* New York, 1957;
The Unperfect Society. Beyond the New Class, New York, 1969.
Dobb, M., *Soviet Economic Development since 1917,* New York, 1966.
Draper, T., *The Strange Case of the Comintern,* în Survey, ediţia de vară, 1972.
Ehrilch, A., *The Soviet Industrialization Debate 1924-1928,* Cambridge, Mass., I960.
Fedoseev, P.N. *et al,* (ed.), *Filosofskie problemi sovremennogo estestvoznania [Probleme filosofice ale ştiinţelor contemporane ale naturii),* Moscova, 1959.
Fetscher, I., *Von Marx zur Sowjetideologie,* Frankfurt, 1957.
Fiori, G., *Vita di Antonio Gramsci,* Bari, 1965.
Fischer, E., *Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Aesthetik,* Hamburg, 1970.
Fischer, L., *The Life of Stalin,* Londra, 1953.
Fischer, R., *Stalin and German Communism,* Oxford, 1948.
Fitzpatrick, S., *The Commissariat of Enlightenment. Soviet Organization of Education and the Arts under Lunacharsky,* Cambridge, 1970.
Flechtheim, O.K., *Bolschewismus 1917—1967,* Viena, Frankfurt şi Ziirich, 1967.
Fougeyrollas, P., *Le Marxisme en question,* Paris, 1959.
Frank, P, *La Quatrième Internationale,* Paris, 1969.

Fromm, E., *Fear of Freedom,* Londra, 1942;
Man for Himself, New York, 1947;
The Sane Society, New York, 1955;
Marx's Concept of Man, New York, 1961.
Gabel, J., *La Fausse Conscience,* Paris, 1962.
Garaudy, R., *Le Communisme et la morale,* Paris, 1945;
Une Littérature des fossoyeurs, Paris, 1948;
L'Eglise, le communisme et les chrétiens, Paris, 1949;
Perspectives de l'homme: Existentialisme, pensée catholique, marxisme, Paris, 1961;
Dieux est mort: Etude sur Hegel, Paris, 1962.
Giusti, V., *Ilpensiero di Trotzky,* Florenţa, 1949.
Goldmann, L., *Le dieu caché,* Paris, 1954;
Recherches dialectiques, Paris, 1959;
Marxisme et sciences humaines, Paris, 1970.
Graham, L.R., *Science and Philosophy in the Soviet Union,* Londra, 1971 (cu o amplă bibliografie).
Gramsci, A., *Il materialismo storico e lafilosofia di Benedetto Croce,* Torino, 1949;
Gli intellettuali e Porganizzazione della cultura, Torino, 1949;
Il Risorgimento, Torino, 1949;
Note sid Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, Torino, 1949;
Litteratura e vita nazionale, Torino, 1950;
Passato epresente, Torino, 1951;
The Modern Prince and Other Writings, Londra, 1957;
Scritti giovanili, Torino, 19 5 8 ;
2000pagine di Gramsci, ed. Ferrate şi N. Gallo, Milano, 1964.
Grossmann, H., *Das Akkumulations- und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems,* Leipzig, 1929.
Habermas, J., *Theorie und Praxis,* Neuwied şi Berlin, 1963; *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1968;
Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt, 1968;
(ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse,* Frankfurt, 1968.

Haldane, J.S.B., *The Marxist Philosophy and the Sciences,* New York, 1939.
Harrington, M., *Socialism,* New York, 1971.
Havemann, R., *Dialektik ohne Dogma?,* Hamburg, 1964;
Antworten, Fragen, Antworten, München, 1970;
Rückantworten an die Hauptverwaltung „Ewige Wahrheiten", München, 1971.
Heller, A., *Lukács s Esthetics,* în New Hungarian Quarterly nr. 24/1966;
Jenseits der Pflicht. Das Paradigmatische der Ethik der deutschen Klassik im Oeuvre von G. Lukács, in Revue Internationale de Philosophie nr. 106/1973.
Hirszowicz, M., *Komunistyczny Lewiatan {Leviathanul comunist),* Paris, 1973.
Hobsbawm, E.J., *Revolutionaries: Contemporary Essays,* Londra, 1973.
Horkheimer, M., *Kritische Theorie,* ed. Alfred Schmidt, 2 voL, Frankfurt, 1968;
Eclipse of Reason, New York, 1947;
Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt, 1967.
Hudson, W., *The Utopian Marxism of Ernst Bloch,* teză, Oxford,
1975.
Hyppolite, L., *Studies on Marx and Hegel,* New York, 1969.
Is ti tuto Giangiacomo Feltrinelli, *Storia del Marxismo*
contemporáneo, Milano, 1974.
Jaffe, P.J., *The Varga Controversy and the American CP,* in Survey, ediţia de vară, 1972.
Jager, A., *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs,* Zürich, 1969.
Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923—50,* Londra, 1953 (cu o amplă bibliografie).
Johnson, C. (ed.), *Change in Communist System,* Stanford, 1970.
Joravsky, D., *Soviet Marxism and Natural Science 1917-1932,* Londra, 1932.
Jordan, Z.A., *Philosophy and Ideology. The*

Development oj Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War, Dordrecht, 1963 (cu o excelentă bibliografie).
Kamenev, L., Preobrajenski, E., Buharin, N., Troţki, L., *La Question paysanne en URSS de 1924 a 1929,* introducere de M. Fichelson şi A. Derischenburg, Paris, 1973.
Karev, N., *Za materialisticeskuiu dialektika (Pentru o dialectică materialista),* Moscova, 1930.
Karsch, S., *Théorie et politique: Louis Althusser,* Paris, 1974.
Kedrov, B.M., *O kolicestvennâh i kacestvennâh izmeneniah v prirode (Despre schimbările cantitative şi calitative din natură),* Moscova, 1946;
O proizvedenii Engelsa „Dialektika prirodi" (Despre lucrarea lui Engels „Dialectica naturii"), Moscova, 1954.
Hashacih, EL, *O poznavaemosti mira (Despre cognoscibilitatea lumii),* Moscova, 1952.
Kline, G.L. (ed.), *Soviet Education,* New York, 1957.
Kolakowski, L., *Marxism and Beyond,* ed. a 2-a, Londra, 1971; *Der revolutionäre Geist,* Stuttgart, 1972;
Marxismus – Utopie und Anti-Utopie, Stuttgart, 1974;
şi S. Hampshire (ed.), *The Socialis Idea: a Reappraisal,* Londra, 1974.
Kolbanovski, V.N., *Dialekticeski materializm i sovremennoe estestvoznanie (Materialismul dialectic şi ştiinţele contemporane ale naturii),* Moscova, 1964.
Konstantinov, EV. (ed.), *Istoriceski materialism (Materialism istoric),* Moscova, 1951.
Korey, K., *Zinoviev on the Problem of World Revolution 19191922,* Colorado University Press, I960.
Korsch, K., *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften,* Frankfurt, 1971;
Marxismus und Philosophie, ed. a 5-a, Viena, 1972;
Three Essays on Marxism, introducere de P Breines, New York şi Londra, 1972.
Kosik, K., *Die Dialektik des Konkreten,* Frankfurt,

1967.
Krasso, N. (ed.), *Trotsky: The Great Debate Renewed,* St. Louis, 1972.
Kruczek, A., *Sultan-Galijew po 50 latach (Sultan-Galiev după 50 de ani),* in Kultura nr. 9/1973.
Kusin, V.V. (ed.), *The Czechoslovak Reform Movement 1968,* Londra, 1973.
Labedz, L. (ed.), *Revisionism. Essays on the Hisory of Marxist Ideas,* Londra, 1961.
Lacroix, J., *Marxisme, existentialisme, personnalisme,* Paris, 1949;
Lazitch, B., *Lénine et la Hl-ème Internationale,* Neuchâtel, 1951. *Les Partis communistes d'Europe 1919-1955,* Paris, 1956; (ed.), *The Comintern – Historical Highlights,* Londra, 1966.
Lefebvre, H., *A la lumière du matérialisme dialectique', vol. I: Logique formelle, logique dialectique,* Paris, 1947;
La Pensée de Karl Marx, Paris, 194?;
Problèmes actuels du marxisme, Paris, 1957;
La Somme et le reste, Paris, 1959;
Critique de la vie quotidienne, 2 vol., Paris, 1962.
Lemberg, E., *Ideologie und Gesellschaft. Eine Theorie der ideologischen Systeme,* Stuttgart, 1971.
Leonhard, W., *The Three Faces of Marxism,* New York, 1974.
Leonov, A.M., *Ocerk dialekticeskogo materializma {Schiţă a materialismului dialectic),* Moscova, 1948.
Lewin, M., *Russian Peasants and Soviet Power: A Study oj Collectivisation,* Evanston, 1958;
Political Undercurrents in Soviet Economic Debates: From Bukharin to the Modern Reformers, Princeton, 1974.
Lewytzkyj, B., *Politische Opposition in der Sowjwtunion 19601972,* München, 1972.
Lichtheim, G., *Marxism in Modern France,* New York şi Londra, 1966;
From Marx to Hegel Reflections on Georg Lukacs, TW. Adorno and Herbert Marcuse, în *TriQuarterly* nr. 12/1968;
Lukács, Londra, 1970.

Lieber, H.J., *Die Philosophie des Bolschevismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung,* Frankfurt, 1957.
Liften, R.J., *Revolutionary Immortality: Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution,* Londra, 1969.
Lobkowicz, N., *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie,* Dordrecht, 1960;
Marxismus-Leninismus in der CSR, Dordrecht, 1962.
Losky, N.O., *Dialekticeski materializm v SSSR {Materialismul dialectic in URSS),* Paris, 1934.
Lowen thal, R., *World Communism. The Disintegration of a Secular Faith,* New York, 1966.
Ludz, P.C., *Ideologiebegrijf und marxistische Theorie. Ansätze zu einer immanenten Kritik,* Opladen, 1976.
Lukács, G., *Schriften zur Literatursoziologie,* ed. a 2-a, Neuwied, 1963;
The Meaning of Contemporary Realism, Londra, 1963;
The Historical Novel, 1963;
Werke, 14 vol., Neuwied, 1964-1973;
Schrifien zur Ideologie und Politik, Neuwied, 1967;
Solzhenitzyn, Londra, 1970;
History and Class-Consciousness, Londra, 1971.
Lunacearski, A.V., *Sobranie Socinenii {Opere complete),* 8 vol., Moscova, 1963-1967.
MacIntyre, A., *Marcuse,* Londra, 1970.
Maksimov, A.A. *et al.* (ed.), *Filosofskie voprosi sovremennoi fiziki {Probleme filosofice ale fizicii moderne),* Moscova, 1952.
Mallet, S., *La Nouvelle classe ouvrière,* Paris, 1963.
Mandel, E., *Traité d'économie marxiste,* 2 vol., Paris, 1962.
Mao Tse-tung, *An Anthology of his Writings,* ed. A. Fremantle, New York, 1962;
Four Essays on Philosophy, Beijing, 1966;
Mao Tse-tung Unrehearsed: Talks and Letters 1956—71, ediţie şi introducere de Stuart Schramm, Londra, 1974.
Marcuse, H., *Reason and Revolution,* New York, 1941; ed. a 2-a 1954;

Eros and Civilisation, Boston, 1955;
Soviet Marxism, New York, 19 5 8 ;
One-Dimensional Man, Boston, 1964;
(cu P. Wolff şi Barrington More, Jr.), *A Critique of Pure Tolerance,* Boston, 1967;
Negations, Boston, 1968;
Five Lectures, Boston, 1970.
Marie, J.-J., *Staline,* Paris, 1967.
Marko vic, M., *Dialektik der Praxis,* Frankfurt, 1971;
From Affluence to Praxis, Ann Arbor, 1974.
Martinet, G., *Les Cinq Communismes,* Paris, 1971.
Mascolo, D., *Le Communisme: Révolution et communication ou de la dialectique des valeurs et des besoins,* Paris, 1953.
Matteuci, A.G., *Antonio Gramsci e la filosofia dellaprassi,* Milano, 1951.
McKenzie, K.E., *Comintern and the World Revolution 1928-1943,* New York, 1964.
Medvedev, R., *Let History Judge: The Origins and Consequences oj Stalinism,* New York, 1973.
Mehnert, K., *Der Sowjetmensch,* Stuttgart, 1958;
Moscow and the New Left, Berkeley, 1975.
Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste,* Paris, 1947;
Les aventures de la dialectique, Paris, 1955.
Meszaros, L, *Lukdcs Concept of Dialectic,* Londra, 1972.
Meyer, A.G., *The Soviet Political System. An Interpretation,* New York, 1965.
Micaud, C.A., *Communism and the French Left,* Londra, 1963.
Mills, C.W., *The Marxists,* Londra, 1969.
Mitin, M., Raz umovs ki, I. (ed.), *Dialekticeski i istoriceski materializm {Materialism dialectic şi istoric),* 2 vol., Moscova, 1932-1933.'
Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung,* München, 1964.
Morawski, S., *Mimesis – Lukäcs's Universal Principle,* în Science and Society, ediţia de iarnă, 1968.
Morin, E., *Autocritique,* Paris, 1959.
Naville, P, *Psychologie, marxisme, matérialisme,*

Paris, 1948;
Lintellectuel communiste, Paris, 1956.
Nollau, G., *International Communism and World Revolution,* New York, 1948.
Nove, A., *An Economic History of the USSR,* Londra, 1969; *Stalinism and Afier,* Londra, 1975.
Oglesby, C. (ed.), *O polojenii v biologhiceskoi nauke. Stenograficeski otcet sessii Vsesoiuznoi Akademii selskohoziastvennâh nauk im. V I Lenina 31 iulia – 7 avgusta 1947 {Despre situaţia din ştiinţa biologică. Stenograma sesiunii Academiei unionale de ştiinţe agricole),* Moscova, 1958;
The New Left Reader, New York, 1969.
Papaioannou, K., *Lldéologie ftoide. Essai sur le dépérissement du marxisme,* Paris, 1967.
Parkinson, G.H.R. (ed.), *Georg Lukdcs: The Man, his Work andhis Ideas,* New York, 1970.
Petrovic, G., *Philosophie und Revolution,* Hamburg, 1971;
Marx in the Mid-twentieth Century, New York, 1967.
Politzer, G., *Principes fondamentaux de philosophic,* Paris, 1954.
Pollock, E, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927,* Leipzig, 1929.
Poster, M., *Existential Marxism in Postwar France,* Princeton, 1975 (bibliografie bună).
Pozzolini, A., *Che cosa ha veramente detto Gramsci,* Roma, 1968.
Preobrazhensky, E., *The New Economics,* Londra, 1965.
Ratschow, C.H., *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch,* Gütersloh, 1971.
Roberts, P.C., *Alienation and Soviet Economy,* Albuquerque, 1971.
Rosenberg, A., *A History of Bolshevism from Marx to the First Five- Years Plan,* Londra, 1934.
Rothberg, A., *The Heirs of Stalin: Dissidence and the Soviet Regime,* Ithaca, 1972.
Rozental, M.M., *Voprosî dialektiki v „Kapitale”Marksa (Probleme ale dialecticii în*

„Capitalul" lui Marx), Moscova, 1955;
şi P. ludin, *Krtaki filosofski slovar (Mic dicţionar de filosofic),* Moscova, 1939; ed. a 5-a, 1954.
Rubinstein, S.L., *Bâtie i soznanie (Existenţa şi conştiinţa),* Moscova, 1957;
O mâşlenii i putiah ego issledovania (Despre gândire şi modurile de a o investiga), Moscova, 1958.
Sakharov, A.D., *Thoughts on Progress, Peaceful Coexistence and Intellectual Freedom,* New York, 1968.
Sartre, J.-R, *Critique de la raison dialectique,* Paris, 1960; „Problème du marxisme", în *Situations VI,* Paris, 1964.
Shapiro, L., *The Communist Party of the Soviet Union,* Londra, 1960.
Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx,* Frankfurt, 1962.
Schramm, S.R., *Mao Tse-tung,* Harmondsworth, 1967.
Schwartz, B.I., *Chinese Communism and the Rise of Mao,* Cambridge, Mass., 1951.
Shachtman, M., *The Bureaucratic Revolution: the Rise of the Stalinist State,* New York, 1962.
Sinclair, L., *Leon Trotsky: a Bibliography,* Hoover Institute Press, 1972.
Skilling, H.G., *Czechoslovakia's Interrupted Revolution,* Princeton, 1976.
Skolimowski, H., *Polski marksizm (Marxismul polonez),* Londra, 1969.
Snow, E., *Chinas Long Revolution,* Londra, 1974.
Soubise, L., *Le Marxisme après Marx,* Paris, 1967.
Souvarine, B., *Staline, Aperçu historique du bolchévisme,* Paris, 1935.
Stalin, LV., *Socinenia (Opere),* vol. l-13, Moscova, 1946 şi urm. (neîncheiat);
Marksizm i voprosî iazâkoznania (Marxismul şi problemele lingvisticii), Moscova, 1950;
Ekonomiceskie problemî soţializma v SSSR (Problemele economice ale socialismului în URSS), Moscova, 1952.
Stojanovic, S., *Critique et avenir du socialisme,* Paris, 1971.

Tamburano, G., *Antonio Gramsci: La vita, il pensiero, l'azione,* Manduria, 1963.
Tigrid, R, *Amère révolution,* Paris, 1977.
Todd, E., *La Chute finale. Essai sur la décomposition de la sphère soviétique,* Paris, 1976.
Tokes, R. (ed.), *Dissent in USSR: Politics, Ideology and People,* Baltimore şi Londra, 1975.
Treadgold, D.W. (ed.), *The Development of the USSR,* Seattle, 1964.
Trotsky, L., *The History of the Russian Revolution,* 3 vol., New York, 1932;
În Defense of Marxism (Against the Petty-bourgeois Opposition), New York, 1942;
Their Morals and Ours, New York, 1942;
Writings, 1929-1940, ed. G. Breitman, B. Scott, N. Allen şi S.
Lovell, New York, 1971 (conţine articole şi conferinţe din exil); *The Revolution Betrayed,* New York, 1972.
Tucker, R.C., *The Soviet Political Mind,* New York, 1971;
Stalin aş Revolutionary, 1879-1929. A study in History and Personality, New York, 1973;
(ed.) *Stalinism. Essays in Historical Interpretation,* New York, 1977.
Ulam, A.B., *Stalin: The Man and His Era,* New York, 1973.
Unseld, S. (ed.), *Ernst Block zu Ehren,* Frankfurt, 1965.
Vacca, G., *Lukas o Korsch?,* Bari, 1969.
Vranicki, P., *Mensch und Geshichte,* Frankfurt, 1965.
Weinberg, E.A., *The Development of Sociology in the Soviet Union,* Londra şi Boston, 1974.
Wetter, G.A., *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein Szstem in der Sowjetunion,* ed. a 5-a, Freiburg, I960;
Soviet Ideology Today, New York, 1966.
Wilson, D. (ed.), *Mao Tse-tung in the Scales of History,* Cambridge, 1977.
Wolfe, B.D., *An Ideology in Power,* Londra, 1969.
Wolff, K.H., Moore, Barrington, Jr. (ed.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse,* Boston, 1967.

Zhdanov, A.A., *On Literature, Music and Philosophy,* Londra, 1950.
Zitta, V., *Georg LukacsMarxism: Alienation, Dialectics, Revolution,* Haga, 1964.